# START

UCLA

# REEL 114

# National Preservation Program for Biomedical Literature:

# Preservation of Persian and Arabic Medical Manuscripts

Funded in part by the
National Library of Medicine
and the
University of California at Los Angeles

(Contract Number N01-LM-9-3534)

October 1989 - September 1990

The material on this microfilm is of varying quality. Portions of the material may be illegible due to:

Aged paper
Foxed, stained, or insect
  damaged paper
Water damaged paper
Glossy paper
Illegible script or faded ink

Red and purple within the manuscripts may appear paler.

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

# Arabic Medical Manuscript Collection

(Shelved as Ms Collection 61)

*Ms.
coll.
no.61
RARE

Arabic manuscripts on medicine and science. -- ca. 1200-ca. 1900.
122 v. ; 15 x 10-28 x 19 cm.
Entire collection microfilmed as part of a National Library of Medicine preservation project: the preservation master negative is at NLM; the printing master negative is at the University of California's Southern Regional Library Facility; a positive copy is housed at the UCLA Biomedical Library's History Division.
Formerly a part of: Near Eastern manuscript collection, Dept. of Special Collections, University Library, University of California, Los Angeles, and assigned accession no. 1062.
Transferred to the History Division of the UCLA Biomedical Library on

CLU-M ejf 891113 CLUHme SEE NEXT CRD

*Ms.
coll.
no.61
RARE

Arabic manuscripts on medicine and science. ... ca. 1200-ca. 1900.
(Card 2)
May 2, 1986.
Finding aids: Annotated and indexed list available in library: Iskandar, A.Z., A descriptive list of Arabic manuscripts on medicine and science at the University of California, Los Angeles (Leiden : Brill, 1984)
1. Medicine, Arabic. 2. Science. 3. Manuscripts. I. University of California, Los Angeles. Louise M. Darling Biomedical Library. History and Special Collections Division. II. Series: Near Eastern manuscript collection ; no. 1062.

CLU-M ejf 891113 CLUHme

# Arabic Medical Manuscript Collection

## Ms.116

(Non-medical, in Persian)

(Arabic, on philosophy, seems to be incomplete at the end)

(Arabic, on philosophy, by ʿAbd al-Ṣamad Ibn Muḥammad Ḥusayn al-Hamadānī)

(Arabic, on philosophy, by ʿAbd al-Ṣamad Ibn Muḥammad Ḥusayn al-Ḣamadānī, seems to be incomplete at the end)

Author: Aydamur Ibn ʿAlī Ibn Aydamur al-Jildakī ʿIzz al-Dīn

Title: Nihāyat al-ṭalab fī sharḥ al-muktasab fī zirāʿat al-dhahab

145 fol., 220 x 160 mm.

Text on spine
filmed at end of manuscript

(30)

Ar. 116

1–273 Schriftsetzer ۲۷۰

Verf. ʿAbd as-Samad b. Moh. Hosein al-Hamadânî

همدانی

محمد

تعداد صفحات کتاب ۲۷۳ صفحه است

از صفحه ۱ الی صفحه ۱۲۴ از عبد الصمد بن محمد حسین همدانی است در باره کلمه [illegible] نسبت ذاتی و عرضی خدا و نسبت ثابت به متغیر و متغیر به ثابت و در بیان محل کلام .

از ص ۱۲۵ در علم اکسیر نام به نهایت الطلب فی شرح المکتسب

Sharh fi tahqiq al-eksir

(فی التحقیق الاکسیر)

Sharh fi elâhiât d. Sheikh Ahsâʾî (vgl. Einwänden einiger foqahâʾ)

vgl. "Maʿalle..." III, p. 861

I (pp. 1–42) (1–37, persisch; 37–42 arabisch spätere Zusatz v. 1274 H.)

II (pp. 43–124) (arab.) "Res. fi selselat at-tul wa selselat al-ʿarz" (vgl. Corbin p. 15 (Anm.))

III (pp. 125–273) (arab.)

273: Schreiber: Moh. Rezâ b. ʿAli-Rezâ

Rabiʿ II 1268 H. (= 1852)

Ar. 116

2

BLANK PAGES

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم
اما بعد چنین میگوید عبد فانی عبد الصمد بن محمد حسین همدانی که چون در این ایام جمعی
از خواص و عوام نسبت به آنکه شنیده بودند که شیخ اجل اوحد شیخ احمد الاحسائی اعلی الله
مقامه و رفع فی الخلد اعلامه فرموده اند که در کتاب خدا و احادیث آل محمد علیهم السلام
علم بخدا نسبت داده شده که میشود که این علم منسوب عین ذات احدی خدا باشد
و لابد بایست در امکان باشد و از کلام منسوب بایشان از قبله بدر یا از عدم … کلمات
ایشان هیجان نموده بودند که ایشان خدا را عالم بالاشیاء قبل از وجود اشیاء در وقت
وجود آن چون نمیدانند و علم خدا را مسبوق بالجهل میدانند لسان طعن گشوده … حرمت
علمای اعلام و شیعیان والامقام را که بایشان منسوبند … شیعیان …
علمای … از ارکان دین و ایمان است و بآن سبب جمعی کثیر در ضلالت و حیرت
میافتادند یکی از جمله اعیان و اعظم ارکان والاشان که در زمان … ساکن
ملکوت بود نور ایمان ایشان بحرکت آمده طالب شد که حقیقت مطلب واضح شود
تا آنکه بقدر امکان بعضی اهل اهوا و … را فهمانیده و لسان طعن ایشان را بسته قطع نماید و چنین
حیرت این قلیل البضاعه را … بتوسط یکی از برادران ایمانی شرح این مسئله اشاره فرمودند
و چون اطاعت ایشان لازم بود خاصه در امثال این امور که بر هر بصیری لازم است که بقدر امکان
سعی و اهتمام در اظهار برهان حق نماید تا آنکه … حجتی تمام نماید و هلاک و نجات … ناجی
از بینه باشد … الامر بالعالی با کمی متاع قدم در این میدان نهادم و چون ان الله …
کل امر امیدوارم بفضل خدا که بیانی وافی بلسان متعارف اهل زمان در این مسئله
عطا فرماید که جهت … بیان و طالبین حق نافع باشد و چون هر مسئله تا از هم وا نشود و فصل …
نگردد و محل کلام و نزاع محقق و ظاهر نشود منکشف نگردد فصولی چند قرار داده

تا در هر فصلی جهتی از جهات مسئله مفصل و ظاهر گردد و لا حول و لا قوة الا بالله فصل در بیان محل کلام
بدانکه … در بین علمای شیعه در اینکه صفات خدا عین ذات اوست … و همه معتقد در
اینکه ازلی خدا عالم که عین ذات اوست … همچنانکه حضرت صادق علیه السلام
میفرماید لم یزل الله عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة
ذاته و لا مقدور و مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رساله در شرح عرشیه بعد از کلام مصنف اعلی الله مقامه
میفرماید اقول اعلم ان … من مذهب اهل البیت علیهم السلام ان علمه تعالی صفة ذاتیة …
هی هو عز و جل و هو مذهب … من شیعتهم و هذا … مما لا ریب فیه … حتی …
در بین مسلمین در اینکه علم خدا … و جهل نیست بلکه … جمیع مسلمین … علم خدا
مسبوق بجهل بداند از جمله مسلمین خارج است و هم چنین کلامی در این نیست که علم خدا باشیاء
… و همه مسلمین معتقدند که ازلی خدا اعلم … بخلق کون اشیاء خلق …
… علیه السلام در خطبه میفرماید احاطه بالاشیاء علما قبل کونها فلم یزدد بکونها علما علمه بها قبل ان یکونها
کعلمه بعد تکوینها … چنین … در اینکه علم خدا … و مشیه بعلم …
همچنانکه امام علیه السلام میفرماید فبعلمه کانت المشیة و بالمشیة کانت الارادة و بالارادة کان التقدیر
و بالتقدیر کان القضاء و بالقضاء کان الامضاء و العلم متقدم علی المشیة و المشیة ثانیة و الارادة ثالثة و التقدیر
رابع و القضاء بالامضاء … مرحوم شیخ اعلی الله مقامه … کلامی که … صفحه میفرماید
… الافعال لا یکون الا بعلمه … و ارادته و قدره و قضائه و باذن منه تعالی …
و … در اینکه علمی که جمیع قائلین … از اهل ملل و نحل از مردان … و عوام
و خواص … خدا اثبات میکنند علمیست که …
… از او تعبیر بدانستن میکنند که مقابل جهل و ندانستن است … اثبات
چیزی از برای چیزی … موضوع و محمول … موضوع و محمول …
غیر … علم … در لغت فارسی
تعبیر از او بدانستن میکنند که معنی … مصدر … جمیع قائلین … معنی

دانستن که معانی جهت دیده است و غیر حیات و قدرت است ازلی هم اما ثابت واحدی
از قائلین باشند در این مسلک و تأملی ندارد و شکی در آن هم نیست که اگر کسی این عالم را معنی دانستن را علم
فعلی بگوید بجهت اینکه موافق مقصد در آن با خود است مخالفتی با اهل اسلام و قواعد لغت نکرده و در اطلاق
لغت عرب تکلم نموده و اگر کسی بر او طعن زند که چرا علم بمعنی دانستن را علم فعلی گفتی از جا دربر افصاف
بیرون رفته و غرضی که هست دو چیز است که این علم فعلی که بمعنی دانستن است معاد شنیدن معاد قدرت
و حیات و قدم است و نصر در اهل اسلام قائلین بالله ازلی هم اما ثابت است و یاد نموده بعد از
جهتی ازلی هم اما ثابت و فرشته هم اما است تابعین آن علمست که نصر در مذهب شیعه
عین ذات لغایه هم اما است با اینکه غیر ذات هم اما است دو معنی است معنی اینکه فنا و که شد
استغنا قائم است با اینکه قائم غیر بجهت عین به حقیقت و غیر او است مرحوم شیخ اعلی الله مقامه
و اما از بر جماعه فهمیده اند آن علم فعلی که بمعنی دانستن است بالنصر در اهل اسلام ازلی هم اما ثابت است و
بجهت ثبات و بیان فرشته است و اما دانستن غیر علمی که نصر در مذهب شیعه عین ذات هم اما است
و در اطلاق است الحاصل عین علم ذاتی که نصر در مذهب شیعه عین ذات لغایه هم اما است
داده اند به لغت اینکه علم هم اما است اما از اتحاد اسماء ثابت است داده اند به لغت اینکه علم هم
بعد از جهتی و مسبوق بجهتی نیست داده اند به لغت علم هم اما است از شنیده هم اما است و اند جمیع را
مقصد فهمیده و مع ذلک علم فعلی را که بمعنی دانستن است از اطلاق نموده اند هم چنین کلامی
و خلاصه در اینکه ذات لغایه هم اما ابراهیم داده عالم است لغت هم چیزی در وقت خود و بکمال
خود و مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در جمیع کتب خود نوشته اند که ان الله فی الازل عالم
بالاشیاء فی اماکنها و اوقاتها و مراد از ازل جز ذات هم اما نیست و هم چنین کلامی در این
دار جمله بدیهیات مثل عقولی است که علم دانستن بودن چیزی در هر عالی و وقتی که آن چیز در آن مکان
و وقت باشد جهتی است به علم مثل اینکه اگر کسی بگوید که علم دارم با اینکه استاد حمامی که در حمام همدان
نشسته لغت حمامی بودن خبر دار مشغول است در دار الخلافه در مسند سلطنت نشسته و به تاج سلطنت سر بسر
که اشته و با امور مملکت داری مشغول است در حالیکه در همدان در حمام نشسته و بالضروره این شخص

ام کی

4

علم به بداء

در معنای کم و کیف

کیس چاهی است بعد از آنکه این نوع از علم جهتی شد پس ملا کلام است این نوع از علم از هم اما است علم ثابت
علم چنانکه هم اما از حدوث سبب کرده و فهم نموده العلم به ما لا تعلم پس ملا کلام نسبت کرده آن اشیاء در ذات لغایه هم اما
و در آن ذات هم اما محل اشیاء و ظرف اشیاء سبب جهتی و اثبات علم است به اثبات جهتی و سلب علم
همچنانکه سلب کردن علم شریک از لغایه هم اما از هم اما اثبات علم است و سلب جهتی است که مرحوم شیخ اعلی الله
مقامه و انار برهانه در شرح عرشیه فرموده اند قوله هو تعالی عالم بهادی بالاشیاء فی الازل بما
الی شیء منها فی الازل لم یکن عالما بانی یکونه فی الازل و در این قول احدی از مسلمین و ملیین و عقلاء
با ایشان مخالف نیستند تمام علماء متفقند با اینکه علم دانستن به بودن چیزی در مقام و جمیع و کمال آن
جهتی است و تنزیه کردن هم اما از او لازم و تمام علماء هم متفقند در کمال و ممتنع بودن بودن ذات
هم اما محل و مقام ازلی حوادث و بسیار عجب است از اشخاصی که اهل علم باطل و کتب علمیه و علم فعلی را
بحث اینکه مسبوق بجهتی نمیدانند و از کثرت اطلاعیه و نهایات او غافل شده عین علم اعلی احدی هم اما که از
کثرات اطلاعیه و حدود و نهایات منزه و مبرا است دانستن مرحوم شیخ اعلی الله مقامه را
ناآنکه دیدند که آن بزرگوار علم احدی هم اما از المحیط همین علم فعلی که خود عامات اللغات
شد شنیدند و دارای او در ملک گفتند که آن بزرگوار تصغیر عظمة الله نموده از حد تعصب خارج شده
و هتک ایشان نمود مثل علماء است که بعض آثار صفات فعلیه الهیه را از ائمه علیهم السلام دانسته است
نموده و از حدود اطلاعیه خارج بدن ائمه علیهم السلام را هم اما دانسته و سیمان را از واسطه اینکه
آن صفات را در خور عظمت و جلال هم اما نمیدانسته و هم اما را دارای آن صفات در ملک نمیدانسته اند
و مثل آن صفات را عبد و مخلوق معروفه هم اما نمیدانند معتقد عظمة الله و مخصه الله نمیدانند چرا اندر
نمیکنند و انصاف نمیدهند و عجب از این است که آن بزرگوار نسبت میدهند که هم اما را
عالم به اشیاء قبل از کون نمیدانند و در مقام علم ائمه علیهم السلام را عالم بما کان و ما یکون نمیدانند
هم ایشان را توفیق بدهد که نظر کنند و انصاف بدهند با اینکه بر لسان کلام حق ظاهر گردد
و از عناد و لجاج با اهل حق دوری کنند اللهم لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا تا چنین معلوم شد که
اشخاصی که در مقام رد بر آن بزرگوار در آمده اند هیچیک محل کلام ایشان را ندانسته اند و هر یک چیزی

بحال خود گذاشته واداراک کرده اند و این واسطه احق و صواب دور افتاده اند بسبب آنکه […] اخبار کلام
ایشان را اینک یک شرح کرده تا آنکه حقیقت مطلب ایشان بر خواص و عوام ظاهر گردد و در صاحب الصافی است تا آنکه
داخل شود که تمام آیات قرآنی و احادیث آل پیغمبر صلی الله علیه و آله مطابق مذهب ایشان است و مذهب ایشان
مطابق با ظاهر آیات عقلی مستقیمه نیست و اولیه بر آل محمد علیهم السلام و فصل اول در بیان مراد از صفات ذاتیه خداوند
بدانکه مشتبه است که این صفات عین ذات الهیه خدا است بدانکه ذات الهیه خدا با علم و سایر صفات احدی است
حیثیتی و جهتی و جهتی و اعتباری و اعتباری در خارج و در ذهن و در نفس الامر نیست زیرا که هر چیز که در آن هر اعتبار
اعتبار خارج و اعتبار ذهن و اعتبار نفس الامر دو جهت باشد مجتمع و اجتماع مرکب است لعله آنکه اعتبارات ذهن و نفس الامر
اگر مخالف خارج باشد کذب و باطل است اعتبارات و هر مرکبی محتاج و حادث است پس ذات الهیه خدا بسیط مطلق […]
و غیر محدود است و بحری غنی مطلق از الهی ذات […] و امیر المؤمنین علیه السلام […]
هذا خبرا و من جزاه فقد جعله لعله آنکه اگر الهی ذات الهیه خدا را دو جهت باشد لازم آید که […]
جهت ما به الاشتراک و جهت ما به الامتیاز و بالضروره هر ذو جهتین حادث و محتاج است پس از الهی ذات خدا صفات […]
نباشد زیرا اگر مخالف مصداق مفاهیم موافق با مصداق باشد بالضروره ترکیب را مستلزم است و اگر مخالف مصداق
باشد از اعتبار ساقط و کذب است زیرا که در صورت مخالف مفهوم با مصداق مفهوم مفهوم آن مصداق
نخواهد بود پس از الهی ذات احدی خدا بالضروره مفاهیم مختلفه نیست که با اعتبار مفهومی موصوف و با اعتبار عام
دیگر صفات باشد لعله آنکه از اختلاف مفاهیم وحدت شیء شکسته لازم می آید که […] احدی خدا
و اعتبارات عدیده باشد که منافی با بساطت و احدیت اوست پس بالضروره مفاهیم هر یک از صفات […]
با مفهوم دیگر نیست پس مفهوم علم ذاتی عین مفهوم قدرت ذاتی و عین مفهوم حیات ذاتی و عین مفهوم احدیت ذاتی
و عین مفهوم ذات موصوف است لعله آنکه اگر مخالف باشند مخالف مصداق که عین ذات احدی خدا است
خواهند بود و هنگامی که مخالف باشند از اعتبار از اعتبار ساقط اند بعد از آنکه از الهی ذات احدی خدا تعالی
و متعالی است و در اعتباری و اعتباری جهتی و جهتی نشده و اعتبار مفاهیم مختلفه را در آن اعتبار از اعتبار ساقط […]
بالضروره در ازل که عین ذات است ذات […] و جهتی از جهات مغایرت با ذات احدی ندارد و از قبیل […]
[…] عالم جبروت و […] عالم جبروت و ملکوت نیست و سرمدی که […] عالم امر است

صفات ذاتیه خدا مخالف با مفهوم ذات نیست و مفهوم هم

[…]



و ثبوت کل ما سوی الله در او هیچ چیز از او ثبوت ممتنع و محال است حمل شیئی بر شیئی غیر متصور […]
بواسطه اینکه […] ثبوت محمول و موضوع در ظرف حمل و مغایرت محمول با موضوع […] لازم است
پس اگر حمل در خارج باشد بایست موضوع و محمول در خارج باشند یا یکی در خارج باشد و دیگری نباشد […]
کذب و باطل است مثلا اگر بگوئی زید قائم و در خارج زید نباشد یا زید باشد و قائم او نباشد کاذب […] از اعتبار ساقط
است و اگر حمل در ذهن باشد بایست موضوع و محمول هر دو در ذهن ثبوت داشته باشند تا حمل صادق باشد
و همچنین اگر حمل در زمان باشد ثبوت محمول و موضوع در زمان لازم است و اگر در دهر باشد ثبوت
هر دو در دهر لازم است و ثبوت محمول و موضوع در سرمدی نشده و اگر در سرمد است باید موضوع و محمول
سرمدی باشند و در سرمد ثابت باشند و اگر در ازل باشد باید موضوع و محمول ازلی باشند تا حمل ازلی صحیح باشد
و الا باطل خواهد بود و از این جهت است که اگر کسی بگوید که زید قائم فی ذاته غلط گفته و کلام صحیح است که بگوید که زید در مقام
ذات بی مقام است قائم حیثیت محمول که قیام وجود داشته در مقام ذات زید […] پس در جایگاه زید قائم
و الهی او قیام ثابت است و اگر گفتن زید قائم فی ذاته کذب و باطل است و گفتن […] قائم فی ذاته حق
چنین ثبوت قیام در مقام ذات ممتنع و محال است و ذات در مقام قیام ظهور از قیام است […]
گر حمل مشکوک ثبوت محمول در آن ظرف ثبوت داشته باشد حمل صحیح باشد […] متعلق محمول هم در آن
ظرف ثبوت داشته باشد تا حمل کذب نباشد […] محمول متعلق و نسبت […]
و متعلق نسبت و ثبوت متعلق نسبت […] اگر چه ثابت است […] هم ثابت
و الا فلا و از این جهت است که اگر کسی بگوید زید ضارب عمرو است اگر عمرو موجود نباشد کاذب است هر چند که زید
ضرب داشته باشد بواسطه اینکه محمول که ضرب است متعلق ضرب است با صاحب […] عمرو […]
و همچنین اگر بگوئی زید ضارب فی الدار محمول ضرب متعلق […] ضرب […]
نسبه […] در دار ثبوت دارد و صدق است و الا فلا اگر چه ضرب ثبوت […]
و در سوق موجود باشد بعد از آنکه ظاهر شد که ثبوت چیزی از الهی محمول متعلقه […] در آن ظرف […]
و معلوم شد که اول نفس ذات خدا است و صفات ذاتیه با ذات […] از وجوه مدار […] بالضروره جلوه
و ممکنات در ازل نیستند یعنی در نفس ذات و عین ذات نیستند پس بالضروره علم متعلق کمالات که […]

در خارج باشند واگر […]

جزء دو نظر وقتی صحیح است که موضوع و محمول و […] متعلق محمول اگر […] برای محمول […]

ازلی و نفس ذات نخواهد بود چون بالضروره مقید بعینه غیر مطلق است هر چه بعینه غیر باهر هو مطلق است پس اگر
علم مقید را عین ذات خدا دانند خدا را از کمال مطلق تعطیل نموده اند و در صدد تشبیه واقع شده اند چنانچه بعضی اکثری
علوم مقیده را از خدا سلب کنند و علم خدا را محیط با تمام اشیاء ندانند آنها هم خدا را از مطلق کمال تعطیل نموده و در تشبیه
زیرا که علمی که جمیع علوم در تحت او باشد و در همه علوم حاضر باشد مقید است و از احدیت و صرافت بیرون است
اخذ تعطیل و تشبیه کرده است که جمیع علوم مقیده را [illegible] و خدا را [illegible] در ملک پس بسبب علوم مقیده
در عالم اطلاق چنین نیست [illegible] عین توحید و [illegible] از حد تعطیل و تشبیه است آنجا که شیخ مرحوم
[illegible] فرموده فذلک ان الله عالم بالاشیاء فی الازل لیس بصحیح است بر اطلاقه اینکه در این قول ظرف حمل ازل
که نفس ذات باشد و حمل در ازل فی نفسه صحیح است که هر موضوع و محمول و متعلق محمول هر سه در ازل باشند و بالضروره متعلق
محمول که ممکنات است محال و ممتنع است که در ازل ثبوت داشته باشد پس در جمله قول بانکه الله فی ذاته عالم بالاشیاء
فی الازل [illegible] فانها صحیح است قول بانکه الله عالم بالاشیاء فی ذاته باطل است هم چنانکه در چیزی که زید ضارب است لکن
ضارب فی الخارج صحیح و صدق است قول بانکه ضارب فی ذاته غلط و باطل است چون زید بسبب [illegible] و [illegible]
و هر که مطلق است و هر مطلق در جمیع مقیدات که در تحت او [illegible] است [illegible]
حین اثبات [illegible] واقع و صحیح است [illegible] مقام [illegible] مقام [illegible]
ذات [illegible] تعطیل او از کمال [illegible] از کمال اطلاق [illegible] شد که در مقام [illegible]
قائم ازلی او باشد زیرا که در این صوره بسبب [illegible] مقید [illegible] قائم [illegible] و هم [illegible]
غیر او هم [illegible] معلوم شد که در ازل چیزی [illegible] جهات [illegible]
و ممتنع است پس بالضروره هر چه [illegible] در ازل [illegible] قادر و عالم و حی [illegible] و موت [illegible]
نه اثبات چیزی که [illegible] باشد و ازلی او [illegible] باشد و الله بالضروره ذات [illegible]
و در [illegible] که امیر المؤمنین علیه السلام [illegible] کمال التوحید نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة [illegible]
و شهادة [illegible] الصفة [illegible] در ازل که ذات خدا است [illegible] ازلی [illegible] ممتنع شد [illegible]
[illegible] پس بالضروره [illegible] علم ازلی که در ازل است [illegible] مفهوم [illegible]
پس ازلی علم ازلی بالضروره [illegible] عالم [illegible] هم [illegible] ازلی





ازلی خدا [illegible] در اینکه [illegible] مفهوم او اضدا [illegible] شی و کرسیده [illegible]
ارتباط [illegible] ارتباط معلوم [illegible]
[illegible] علم متعلق [illegible] بالضروره [illegible] اختلاف در [illegible] علم [illegible] ازلی
که [illegible] حیث و اعتبار [illegible] علم [illegible] تعلق [illegible]
[illegible] در مقام ازل [illegible] در مقام [illegible] خدا [illegible]
[illegible] والله ازل [illegible] کمال [illegible] که ازل [illegible]
[illegible] فاصله است و در آن [illegible] خدا [illegible]
[illegible] عالم [illegible] کمال [illegible] ازلی [illegible]
ماضی و حال و استقبال است و این [illegible] علم [illegible] خدا عین ذات [illegible]
[illegible] و علم [illegible] او بجهل که عین تعطیل است [illegible] مسائل [illegible]
که در آن [illegible] خدا الحق [illegible] اند [illegible]
فصل در بیان اینکه نسبت جمیع اوقات [illegible] واحد است و ازلی [illegible]
[illegible] خدا الحق خارج [illegible] ازلی [illegible]
[illegible] فصل در بیان اینکه ازلی خدا [illegible] و جمیع [illegible]
مسئلۀ ۴ در بیان [illegible] حال و استقبال [illegible] مسئله [illegible]
و جمیع مسائل توحید مبتنی بر این مسئله است [illegible] مسئله [illegible] بدون [illegible] این مسئله [illegible]
و [illegible] این مسئله [illegible] که خدا ازلی [illegible] نظر [illegible]
که خدا [illegible] ازلی [illegible] اطلاق [illegible]
هر چیز [illegible] نظر [illegible] خدا ازلی [illegible]
نفس خدا [illegible] قلم [illegible]
[illegible] الله [illegible] ذات خدا [illegible] واحد است و در [illegible]
[illegible] زیرا که [illegible] حرکت [illegible] و حادث است پس [illegible]

ربطه اینکه هر امری که ازلی او ابدی و دون حدی و نهایتی و دون نهایتی چیزی و دون جهتی شد لامحاله دو جهتین و کیف
خواهد بود و چنین علم مباهی نیست و کسی باو نزدیک تر از دیگری و جهتی نزدیک تر از جهتی و رتبه از او دیگر از رتبه نخواهد بود
زیرا که اگر چنین از اوقات نادر و دیگر شد در طرف و کنار هیاقاد و محدود بان جهت شد پس نسبت جمیع اوقات از ابتدا
و دهر و زمان و ماضی و حال و استقبال باو واحد خواهد بود بعضی نسبت باو نزدیکتر از دیگر و دهر از زمان و ماضی
از حال و حال از استقبال نخواهد بود پس زمان حضرت آدم علیه السلام نخواهد نزدیکتر از زمان نوح علیه السلام و زمان
نوح علیه السلام نزدیکتر از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام و زمان حضرت ابراهیم نزدیکتر از زمان حضرت
موسی علیه السلام و زمان حضرت موسی علیه السلام نزدیکتر از زمان حضرت عیسی علیه السلام و زمان حضرت
عیسی علیه السلام نزدیکتر از زمان حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله نزدیکتر از زمان ما نخواهد بود
و همچنین وقت عصر از وقت ظهر و وقت ظهر از وقت صبح و وقت صبح از وقت [illegible] و هکذا الی [illegible]
غیر متناهی فی الاشیاء و دیگر اگر نسبت اوقات و ازمان بخدا مختلف میشد و وقتی و زمانی که نسبت باو اقرب است
باو نزدیکتر میشد از وقتی و زمانی که نسبت باو ابعد است و زمانی که ماضی و زمانی که حال و دون حال مختلف بود
میشد پس بالضروره متغیر میشد و بالضروره متغیر حادث است پس بالضروره نسبت او که هیچ تفاوتی نیست بخدا همه نسبته
اوقاتی که هستی حال اشیاء و ایجاد حیز هائی که در آن اوقات است و نسبت حال اشیاء و ایجاد بخدا اسلام
اوقاتی که هستی بعد است یعنی قبلی نزدیکتر بخدا از حال اشیاء و ایجاد حیث و حال اشیاء و ایجاد نزدیکتر بخدا
از بعد مرتبت و مراد امام علیه السلام از اینکه میفرمایند و لا کان خلوا من الملک قبل انشائه و لا یکون منه خلوا بعد ذهابه
اثبات اینست که ازلی بودن خدا نسبت بخدا و اوقات و بخدا و ملک ثابت و لیکن جمیع اوقات باو واحد است یعنی امور
که در حال حدوث نیست و در اوقات ماضی بوده و در ملک حادث در حینیکه قبلی در ملک حدث واحد بوده که اوقات
انقضاء شده و در بعد نیستند از ملک خدا بیرون رفته اند در ملک خدا هستند همچنانکه بعد در ملک خدا بوده اند
اینکه اگر ازلی خدا نخوانند اوقات [illegible] همچنین که ازلی باو اینها متحد [illegible] قبل از انشاء ملک فانی ملک بوده بعد از
ذهاب همه بلکه ملک نیست و چنین بالضروره ازلی خدا نخواهد اوقات نیست و [illegible] و ماه بر او [illegible]
ندارد پس بالضروره واحد ملک قبل از انشاء و بعد از ذهاب خواهد بود و مراد از قبلی و بعدی قبلی و بعدی که در زمان است
است و اعتبار قبلی و بعدی غیر بعدیست که خدا اقدم از این قبلی و بعد از این بعد است زیرا که بالضروره ملک حادث

و ماه ها که گذشت البته [illegible] سال
سال عمر او از [illegible]
شده و البته از زیر آب
[illegible] او در رحم

[illegible]



و ملک حادث با وصف ملکیت و استمالش بر کثرت و حدود و نهایات بالضروره محال و ممتنع است که ازلی
ابدی خدا باشد که قبل قبل است پس بالضروره مراد از قبل و بعد در حدیث قبل و بعد اینکه نیست و مراد از قبل و بعد
قبل از انشاء و بعد از ذهاب عدم تبدل اوقات و اعتبار است و ثبوت نسبت هر شیء در وقت و مکان
که در او است بخدا اضافه قائم بر ان شیء باو مرضه اما البته نیست پس از ثبوت نسبت او همه قدم کرده
کمال میفهمی سر همه است کمال تسلیم که هر کس اندک فهم و تمیزی داشته باشد پیچیده توهمی کند و چون بالضروره ازلی
خدا نخواهد اوقات نیست بالضروره از برای خدا حصول شیء بعد شیء و ظهور شیء بعد شیء نخواهد بود پس بالضروره
از برای خدا محوی بعد از اثبات و اثباتی بعد از محو و ظهوری بعد از خفاء و علمی بعد از جهل نخواهد بود و نسبت
جمیع امور که انتسابش بخدا صحیح است ازلی و ابدی خواهد بود و اما مخلوقات چون متغیر بود و ازمان و اوقات
ایشان متبدل است و در همه و وقتی با ظرف او امور که در آن وقت ثبت است و از امور که در وقت بعد
ثبت شده خبر ندارند مگر اینکه از جانب خدا بایشان خبر رسد پس از برای ایشان محو بعد از اثبات
و اثبات بعد از محو البته خواهد بود و لامحاله از برای ایشان علم بعد از جهل و ظهور بعد از خفا حاصل خواهد
و یوم فیوم علوم ایشان متزاید خواهد گردید اما نمی بینید که ما هیچ مشاهده نمیکنیم در هیچ وقتی مگر آنچه در آن وقت
واقع است و امور که در اوقات بعد واقع میشود از ما پنهان است و از آنها خبری نداریم مگر اینکه آنها را [illegible] الهی از
جانب خدا خبر بدهد پس اگر چشم ما ها باز بشد و مشاهده میکردیم نمی دیدیم مگر آنچه را که در وقت [illegible] ماند
متکون و ثبت است مثلا اگر در [illegible] زید نظر میکردیم نمی دیدیم از اطوار زید مگر [illegible] آنچه را که در وقت
نظر از برای زید حاصل است مثلا اگر در وقتی که زید نطفه در صلب پدر باشد نظر کنیم می بینیم زید را
که نطفه در صلب پدر و بعد از آنکه زید در رحم مادر قرار گرفت نظر کنیم می بینیم بودن زید نطفه در صلب پدر
محو شده و بودنش نطفه در رحم مادر ثبت و بعد از آنکه زید در رحم مادر بطور علقه رسید و علقه شد نظر کنیم
می بینیم بودنش نطفه در رحم مادر محو شده و بودنش علقه ثبت شده و بعد از آنکه بطور مضغه رسید نظر کنیم
می بینیم بودنش علقه محو شده و بودنش مضغه ثبت شده و همچنین در همه [illegible] از اطوار بعد از اطوار
طور سابق را در وقت لاحق محو می بینیم و طور وقت لاحق را که حالی [illegible] نظر است ثبت می بینیم
پس بر سبیل استمرار از برای ما علم متجدد میشود و امر های ظاهر میگردد اما خدا چون محال است تبدل اوقات

را و او از جمیع اوقات بیرون و محیط بکلّ اوقات است ولکن اوقات بامر او قائم و برپا هستند پس
که از برای او علم حادث و متجدد بشود و محال است که چیزی از اطوار ... از او پنهان باشد بلکه بعضی صدور
علم و تجدّد علم و حصول علم بعد از جهل با بودن نفس حضور اشیاء و حصول اشیاء بحقایقها و ذواتها از برای
خدا هم در ملک خدا ... است و بودن علم احدی عین علم متجدد بودن خدا علم ح
خدا است عین خلق اگر بودن خدا عین خلق ممکن است بودن علم احدی الهی عین علم متجدد هم ممکن و اگر
بودن خدا عین خلق ممتنع است بودن علم احدی عین علم متجدد هم ممتنع و اگر مغایرت خلق با خدا مستلزم آنست
که خدا خالق خلق نباشد نبودن علم احدی عین علم متجدد مستلزم آنست که خدا عالم نباشد و اگر نبودن خدا عین خلق مستلزم این نیست
که خدا خالق خلق نباشد نبودن علم احدی مطلق عین علم متجدد مستلزم ابن نیست که خدا عالم نباشد اگر می‌توان گفت خلق بما
هو خلق محتاج محدود در ذات حق بما هو حق نیست عین محدود است می‌توان گفت که علم متجدد بما هو متجدد هم در علم احدی است
و اگر خلق بما هو خلق مرکب جاهل عاجز ممتنع است که در ذات حق باشد بودن علم متجدد بما هو متجدد در علم احدی هم
ممتنع است و اگر نقص از نبودن خلق بما هو خلق در حق از برای حق حاصل است جهل هم از نبودن علم متجدد در علم احدی
از برای حق حاصل است و اگر امتناع بودن خلق بما هو خلق در حق عین کمال مطلق است امتناع بودن علم متجدد در
علم احدی کمال علم و خلوص از شوب جهل است خداوند توفیق عنایت باهل علم نماید که از مانوسات خود پا کشیده
تعمق و دقت نظر کردن در کتب علمای حق نظرها را تمام نمایند و متشابهات را بمحکمات برگردانند و چون در این فصل معلوم شد
که ذات بحانه تعالی ثابت غیر متغیر است و بر او اوقات سرمدیه و دهریه و زمانیه متبدل نمی‌شود و نسبت جمیع
اوقات و ما فیها باو یکسانست و وقتی باو نزدیکتر از وقتی نیست و تصور کردن علم بعد از جهل و ظهور بعد از خفاء
از برای او محال و ممتنع است و معلوم شد که خلق متغیر است و ملاحظه آن از برای او علم بعد از جهل و ظهور بعد از خفاء ثابت
و حاصل است نسبت ثابت بمتغیر و نسبت متغیر بثابت هم باید در فصل دیگر معلوم شود که فهمیدن بعضی از
جهات مسئله و فهمیدن بسیاری از احادیث بسته بدانستن نسبت متغیر بثابت و نسبت ثابت بمتغیر است

فصل در بیان نسبت ثابت بمتغیر و نسبت متغیر بثابت است از جمله معلومات که شکی در آن نیست این است
ثابت مطلق که در او تغیرات سرمدی و زمانی نباشد جز خدا نیست و ماسوای او که خلق باشد متغیر است و خلق بر دو قسم
است یک قسم مسمّی بامر است و یک قسم مسمّی بخلق بواسطه اینکه خلق در تکوّن و تلقی فیض از فیاض مطلق با احتیاج بغیر مشیت نیست

انکه



انکه در تکون و تلقی فیض محتاج بنفس مشیت و امر است و انکه محتاج است خلق است هم چنانکه خدا
فرماید له الخلق و الامر و امام علیه السلام می‌فرماید خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة
و شکی نیست که عالم امر نسبت بعالم خلق ثابت است و تغیرات و تبدلاتی که از برای عالم خلق ثابت است
از برای عالم امر نیست زیرا که اوقات دهریه و زمانیه باو برپا هستند پس بر او متبدل نمی‌شوند و نسبت
جمیع دهر و زمان باو واحد خواهد بود اما چون اوقات سرمدی بر او متبدل می‌شود تغیرات سرمدی البته
در او خواهد بود و در این فصل چند امر باید معلوم شود یکی نسبت حق بخلق از امر و خلق و یکی نسبت امر
بخلق و یکی نسبت خلق بامر و یکی نسبت خلق از امر و خلق بحق اما نسبت حق بخلق از امر و خلق
پس او نیست مگر ظهور حق در خلق از برای خلق بآیة و صفتی که نفس خلق است هم چنانکه امام علیه السلام
می‌فرماید لا تحیط به الاوهام بل تجلّی لها بها و بها امتنع منها و الیها حاکمها بواسطه اینکه شیء نسبتی نیست نسبت ح
مگر در ذکر شیء منسوب نزد شیء منسوب الیه و ذکر هر چیزی یا بذات است و حقیقتش یا بآیة و صفت و در
هر صورت مقام ذکر منسوب یا در نفس منسوب الیه و در ذات او است که در رتبه مقام او یا در ملک او است
و در هر صورت ذکر یا بکون است یا بامکان و در هر صورت یا بنفی است یا باثبات و ذکر ذات خدا ابداً
در خلق کوناً و امکاناً نفیاً و اثباتاً بالضروره مستلزم عینیت و اقتران است و بالضروره عین حادث و
مقترن بحادث حادث است پس بالضروره نسبت حق بخلق جز ذکر حق در خلق بآیة و صفتی که نفس ظهور
حق است نباشد و از این جهت است که حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید قل هو الله احد نسبة الله الی
خلقه بواسطه اینکه در سوره توحید غیر از وصف کردن خدا نفس خود را از برای خلق و بیان سلب اقتران
و هم سری او با خلق در نسبت خلق است بخلق چیز دیگر نیست و چون علم شیء بشیء نیست مگر ظهور شیء معلوم از برای
عالم پس نسبت خدا بخلق که ظهور حق باشد در خلق از برای خلق بنفس خلق جز علم خلق بحق نخواهد بود آنست
که امام علیه السلام می‌فرماید من عرف نفسه فقد عرف ربه و بواسطه اینکه از برای خلق مراتب و مقامات است و هر
مخلوقی از مخلوقات انا فانا در تجدد و ترقی است و ابدا و توقفی از برای احدی از احاد عالم نیست و خدا
از برای خلق از وراء حجاب خلق ظاهر است لامحاله از برای علم خلق بخدا مقامات و مراتب خواهد بود
و البته از برای هر کسی ترقی در علم بخدا انا فانا حاصل خواهد شد بواسطه اینکه هر چیزی که از وراء حجاب ظاهر شود

لا محالة ظهور او بصبغ حجاب منصبغ می شود مثلا اگر از وراء بلور سبز چیزی ظاهر شود لا محالة ظهور او
منصبغ بصبغ سبزی می شود و اگر از وراء بلور سرخ ظاهر شود لا محالة ظهور او بصبغ سرخی منصبغ می
شود و اگر از وراء بلور زرد ظاهر شود لا محالة ظهور او بصبغ زردی ظاهر شود و اگر از وراء بلور مکدر
ظاهر شود لا محالة ظهور او بصبغ کدورت منصبغ می شود و هر قدر حجاب تصفیه شود البته ما ورای حجاب بطور
اعلی از طور سابق ظاهر می شود و اگر حجاب الی غیر النهایة قابل تصفیه باشد و آن فان تصفیه شود الی غیر
النهایة ظهور را اعلی از ظهور ما ورای حجاب از برای ناظر بما ورای حجاب حاصل خواهد بود چون از برای خلق
وقوفی نیست و حجاب خلق الی غیر النهایة در ترقی است و محال و ممتنع است که خلق بمقام ثبوت برسند
پس علم خلق بحق الی غیر النهایة در ترفع و ترقی خواهد بود چنانکه خدا می فرماید کلما دفعت علما و ضعت
لهم حلالیس لمجتبی غایة ولا نهایة و از این جهة که ظاهر از ما و لاء حجاب منصبغ بصبغ حجاب می شود
بتعین حجاب متعین می گردد حضرت ختم الانبیاء صلی الله علیه و آله می فرماید لا احصی ثناء علیک کما
انت اثنیت علی نفسک یعنی بواسطه اینکه ثناء من خود محدود بحدی و منصبغ بصبغی نیست و ظهور ان ثنا
از برای بنده صلی الله علیه و آله چون از ورای حجاب مخلوقیت است پس ثناء بنده لا محالة محدود و متعین می شود
پس نسبت ثنای بنده بثنای خدا نسبت محدود و مکیف بغیر محدود و مکیف است و چنین غیر بندگان انبیا الا که
نکنند و خدا او را از حد تشبیه و صبغ حجاب تنزیه نکردند و صبغ سوای حجاب نه شناسند خدا در حق انبیا و تبعه
انبیا علیهم السلام فرموده سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین والحمد لله رب العالمین مثلا اگر کسی بذات
زید نظر کند می بیند که در مقام ذات زید جمیع آثار افعال او از قیام و قعود و حرکت و سکون و تکلم و سکوت
بهیچ نحو از انحاء ذکر مذکور نیستند و می بیند که در ذات زید صبغ قیام و قعود و حرکت و سکون و تکلم و سکوت
نیست و بالنسبة بحدود آثار افعال صفو غیر محدود است و اگر از وراء فعل زید نظر کند می بیند که ظهور زید منصبغ بصبغ
فعل می شود می گوید زید فاعل و اگر از وراء حجاب ضرب نظر کند می بیند که ظهور زید منصبغ است بصبغ ضرب می گوید
زید ضارب و اگر از وراء حجاب قیام نظر کند ظهور او را منصبغ بصبغ قیام می بیند می گوید زید قائم و اگر نفس
فعل و ضرب و قیام را بزید نظر کنند فعل وصف نمی کنند زید را مگر بفاعل و ضرب وصف نمی کنند زید را مگر بضارب
و قیام وصف نمی کنند زید را مگر بقائم و هم چنین هر اثری از آثار زید وصف نمی کنند زید را مگر بآن اسمی که از آن اثر





مشتق است و مراد از وصف کردن آثار زید زید را وصف کردن اسما است بحسب شعوری که در مقام خود
دارند چنین موجودند و هر موجودی مسبح است هم چنانکه خدا می فرماید و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون
تسبیحهم حال این آثار اگر زید را در حینی که فاعل و ضارب و قائم می گویند تنزیه از حد فعل و ضرب و قیام کردند
زید را شناخته اند و اگر حد فعل و ضرب و قیام را در ذات زید دیدند زید را نشناخته اند و اگر تنزیه کردند
ببینند که مغایر قائم و ضارب و فاعل جز ذات کامل نیست و ما دام که مغایر قائم و ضارب و فاعل را مختلف می بینند
لا محالة در تشبیه زید بقیام و ضرب و فعل واقعند و زید می گوید که من منزهم از آنکه شما وصف کردید و در ذات من
کیف فعل و ضرب و قیام بوجهی از وجوه نیست و در من قیام و ضرب و فعل نه امکانا مذکورند و نه کونا و نه نفیا
و نه اثباتا و از برای من معنی فاعل و لا فعل و ضارب و لا ضرب و قائم و لا قیام ثابت است بمعنی من فاعلم
که از حد کیف فعل مجردم و صبغ فعل در من نیست و ضاربم هستم که از کیف ضرب منزهم و قائم هستم که بحد قیام
محدود و منصبغ نیستم و بالضرورة مغایر قائم و ضارب و فاعل بعد از تجرید از حد و کیف جز ذات کامل نخواهد بود
پس در حینی که از برای زید از وراء حجاب آثار افعال اسما متکثرة مختلفة المفاهیم هست در مقام ذات بهیچ
وجه از کثرت و تکثر نیست و عارفین بزید زید را از جمیع این کثرات در مقام ذات تنزیه می کنند در حینی که
در حجاب آثار از برای او اثبات می کنند و از برای جمیع اسماء زید دو اعتبار دارند یکی اعتبار تجرید و یکی اعتبار
عدم تجرید و جمیعا را با اعتبار تجرید عین ذات زید می دانند و بالضرورة مغایر جمیع اسما بعد از تجرید از حدود و کیف
آثار غیر ذات کامل نیست و با اعتبار عدم تجرید هر یک از اسما را لازم ذات در مقام حجب فعل و آثار می دانند
پس فاعل و قائم و ضارب را با اعتبار صفات ذاتیه و غیر ذات می دانند که اعتبار تجرید باشد و با اعتبار اسم ذات
و غیر ذات می دانند که اعتبار عدم تجرید باشد پس کسانیکه مطلقا می گویند که این صفات عین ذات زید نیست
از حق و صواب دورند و هم چنین کسانیکه بجمیع اعتبارات می گویند صفات عین ذات زید است از
حق و صواب دورند و عارفین بزید از این دو حد که حد تعطیل و تشبیه باشد بیرون نشسته و هم چنین عارفین بالله
جمیع صفات را با اعتبار تجرید از حدود معانی افعالیه عین ذات خدا می دانند و می گویند از برای خدا است معنی
خالقیة اذ لا مخلوق و عالمیة اذ لا معلوم و رازقیة اذ لا مرزوق و قادریة اذ لا مقدور و در صورتی که
از صفات تجرید حد معانی فعلیه شد مغایر کل غیر ذات کامله نخواهد بود و جمیع صفات را با اعتبار تعیین حد فعلیه

از برای خدا ثابت می‌دانند و باین اعتبار که باعتبار تجرید در مقام ذات اثبات می‌کنند و باعتبار تعیّن
در مقام فعل اثبات می‌کنند و از مقام ذات سلب تعیّن می‌کنند خارج از حدّ تعطیل و تشبیه‌اند و کسانیکه
در عبارات مرحوم شیخ اعلی الله مقامه نظر می‌کنند و سلب مطلق می‌بینند بر مرام ایشان نرسیده‌اند و از
استقامت فهم مرام ایشان منحرفند ایشان جمیع صفات را باعتبار تجرید از حدّ معانی افعال عین ذات خدا
می‌دانند و باعتبار تعیّن صفات را صفات خدا در مقام فعل می‌دانند مطلقاً از خدا سلب نمی‌کنند تا آنکه
توهم وقوع ایشان در تعطیل شود و کسانیکه از عبارات ایشان سلب مطلق فهمیده‌اند حق نظر را ادا
نکرده‌اند خدا توفیق عنایت فرماید ادای حق نظر بشود برویم بر سر مطلب از مطلب دور افتادیم مطلب
این بود که علم خلق بخدا بواسطهٔ اینکه از دوستی حجاب خلقیت بظهور حق نظر دارند در ترقی و ترفع
است و آن فآن از برای خلق محو و صحو هست پس بالضروره علم خلق بحق ثبوت ندارد پس بالضروره
نسبت حق بخلق و بغیر علم خلق است بحق ثابت نباشد پس نسبت ثابت بغیر ثابت غیر ثابت است
و اما نسبت امر بخلق چنین امر مقدم بر خلق و مقوم خلق است و خلق قائم باو و مؤخر از او است و نمی‌شود که
مقدم بما هو مقدم غیر مؤخر بما هو مؤخر یا در رتبهٔ مؤخر بما هو مؤخر باشد و اگر نباشد در خلق و مقام خلق می‌شد لازم می
آمد امر مقدم متقدم نباشد و خلق مؤخر مؤخر نباشد پس نسبت او بخلق که ذکر او در خلق باشد جز تعلق او بخلق که
ذکر او بوجه باشد در خلق نخواهد بود پس امر باعتبار انتساب بخلق عین مشیّت خواهد بود در او ارتباط بما شاء
ماخوذ است و باین اعتبار البته منصبغ بصبغ خلق خواهد شد و او مانند خلق به تبع خلق بر او جاری خواهد گردید
و از این جهت که بر او اوقات خلقیه به تبع اتصال بخلق متبدل می‌شود گفته می‌شود ان شاء الله که دلیل بر این است
که مشیت خدا متعلق نشده اما نسبت خلق بامر پس چون فعل هر فاعلی باندازهٔ مقدوریت او است و در فعل
فاعل امکان تعلق او بمفعول که عین ذکر مفعول است در فعل ثابت و محقق است و الّا صدور آن مفعول از
آن فاعل محال و ممتنع بود جمیع مقدورات خدا هم از ما کان و ما یکون و ما لا یکون در فعل خدا که امر است بایستی مذکور باشد
و ذکر مقدوریت در فعل عین امکان مقدوریت است که باندازهٔ امر است و بالضروره کون هر مکون فرع
امکان او است و امکان آن مکون که ذکر مکون در فعل باشد سابق بر مکون است پس بالضروره ذکر
امکانی ذکر مکون با آیه و صفت را فرع مکون است نیست و هم چنین ذکر مکون بذاته نیست و الّا

سابق



سابق بر مکون نبود پس ذکر امکانی با نسبت اصل و مبدأ مکون باشد پس نسبت خلق بامر ذکر خلق است
باصله در مقام فعل و امر و چون امر که منسوب الیه است تغیرات خلقیه بر او جاری نمی‌شود البته بر امکان
هم که نسبت خلق است بامر تغیرات خلقیه واقع نخواهد شد و ثابت بثبوت امر خواهد بود ما دامیکه امر
امر است امکان امکان است و چون امکان بواسطهٔ مکون بنفس سرمدیست و تصور عدم ثبوت
شیء حین ثبوت او محال و ممتنع است و جمیع حیثیّات سرمدی محیط باوقات زمان است و جمیع اجزاء زمان حین
ثبوت او است و در اجزاء زمان وقتی نیست که حین ثبوت او نباشد از امتناع ثبوت او در مقام
ظهور احدیت الهی که بوجهی از وجوه ثبوت بثبوت از برای امکان نیست غافل شده‌اند جمعی کثیر قائل
بقدم امکان شده‌اند و چنانچه حق نظر را ادا کنند و نظر کنند و ثبوت امکان را در ازل که عالم لاانتهائیه
و عالم احدیت و عالم بساطت مطلقه است ممتنع ببینند بر ایشان مجعولیت امکان بالضروره ظاهر
خواهد شد و امثال این توهمات از قلت نظر و عدم معرفت خدا است باحدیت خداوند توفیق
عنایت فرماید که ادای حق نظر بشود اما نسبت خلق بحق پس بالضروره جایز نیست که ذکر خلق
باصله یا بذاته یا با آیته و شبحه در حق و در مقام حق باشد اما با آیه و شبح و بذات جایز نیست که در مقام حق
خلق باشد بواسطهٔ اینکه بالضروره آیه فرع ذو الآیه است و بالضروره ذات احدی سابق است
و خلق مسبوق و بالضروره مسبوق در مقام سابق نیست پس بالضروره شبح و آیه خلق و نفس خلق در
مقام ازل نباشد و تصور ذکر مسبوق در سابق بنفسه یا با آیته از برای عارف بسبق ممتنع است مگر
اینکه از تقدم و سبق تقدم زمانی فهمیده بشود و در این صورت شکی نیست که ممکن است که صور امور ممکنه
واقعه در یوم بعد در ذهن واقع در حال منطبع شود و مرتسم شود و ما مقصود ما از سبقت این نحو نیست
در این سبق سابق و لاحق هم شأن و هم دوش‌اند مثل پدر و پسر و دیگر شکی نیست که خلق بذاته
حادث است و شبح و آیهٔ او هم بالضروره حادث است پس اگر خلق بذاته یا با آیه و شبحش در حق مذکور
باشد لازم می‌آید که ذات حق محل حوادث باشد و بالضروره محل حادث حادث است و فرقی در ذکر کونی و
امکانی و تغیر و اثباتی نیست بدین طور که شیء محل حادث شده حادث است خواه حادث در او مثل آب
در کوزه یا روغن در شیر باشد خواه در او مثل حروف مُولد و موج در بحر باشد اما باصله و مبدء جایز نیست که

در مقام حق خلق مذکور باشد هم چنانکه در امر مذکور بعد بواسطه اینکه شکی نیست که خلق منکر نیست و انکار نکنند
در خلق سفسطه است و بالضرورة اصل و مبدء هر شیئی غیر اصل و مبدء شیئی دیگر است پس بالضرورة حصول
و مبادی امور منکره منکر است بعد از اینکه منکر شدند عینیت ذات خدا بالضرورة نخواهند پس بالضرورة
غیریت ذات خدا خواهند بعد غیریت ذات که شدند خالی نیست یا قدیمند یا حادث اگر قدیم باشند تعدد قدما می‌شود و در بطلانش
ادله توحید قائم است و اگر حادث باشند لازم می‌آید که ذات خدا محل حادث باشد و محل حادث حادث است
و چنانچه کسی بگوید که کثرات امکانیه از کثرات کونیه بیشتر است بواسطه اینکه در امکان ما لا یکون هست که در
کون نیست و مع ذلک مرحوم شیخ اعلی الله مقامه می‌فرمایند که مشیت ابسط ما یمکن ان یکون فی الامکان است
اگر کثرات امکانیه منافی ابسطیت اضافیه نیست منافی بساطت حقیقیه هم نیست می‌گوئیم قول باینکه مشیت ابسط است مثل
اینست که می‌گوئیم شمعه که شکل کره است ابسط است از شمعه که شکل دیگر است با اینکه در همه انحاء ترکیب
هست ولی محسوس بحاسه ظاهره نیست باعتبار حاسه ظاهره که ادراک کثرات امکانیه را نمی‌کنند فرمودند که مشیت ابسط
و مناط حکم احساس حاسه نیست از اینکه کسی احساس ترکیب در چیزی نکند و حس او ضعیف باشد لازم نمی‌آید که در آن
چیز ترکیب نباشد و از اینکه باعتبار حس ضعیف بعض چیزها را ابسط از بعض دیگر بگوید غلط نگفته زیرا که مراد او ترکیب
و بساطتی است که باحساس حس ضعیف در آید چنانکه ترکیب و تقیید در قید ابتداء اظهر است از ترکیب و تقیید
در قید تعین و باعتبار ظهور و خفاء ترکیب گفته می‌شود مقید بقید تعین ابسط از مقید بقید ابتداء است و چونکه کثرتی که در
فعل است جز مشعر که ادق مشاعر است ادراک نمی‌کند و مشاعر جسمانیه و نفسانیه و عقلانیه از احساس او عاجزند فرمودند
که مشیت ابسط ما یمکن ان یکون فی الامکان است پس مراد ابسطیت مشیت البسیطه بحسب احساس حواس ضعیفه است
بعد از آنکه بالضرورة معلوم شد که ذکر خلق در مقام حق بجمیع انحاء ذکر محال و ممتنع است پس نسبت خلق بحق جز ظهور و
حصول خلق بذاته از برای حق در ملک و امکان نخواهد بود و معلوم است بالضرورة که مغایر از علم بشیء جز ظهور و حصول
شیء از برای عالم نیست پس نسبت خلق بحق که ظهور خلق باشد بذاته از برای حق عین علم حق است بخلق هم چنانکه
نسبت حق بخلق که ظهور حق باشد بآیه و صفت در خلق عین علم خلق بود بحق بعد از آنکه معلوم شد که نسبت خلق
متغیر بحق ثابت ظهور خلق و حصول خلق است بذاته از برای حق در مقام علم حق است بخلق می‌گوئیم خالی نیست یا
اینست که نسبت خلق متغیر بحق ثابت که عین علم حق است بخلق متغیر است مثل منسوب الیه که خلق است

یا ثابت



یا ثابت است بثبوت منسوب الیه که حق باشد شکی نیست که اگر نسبت خلق بحق متغیر شود لازم می‌آید
که از برای حق اوقات متبدل شود و از برای او وقتی بعد از وقتی و حصول شیئی بعد حصول شیئی باشد و بالضرورة
هر امری که از برای او وقتی بعد وقتی است و حصول ملکی بعد حصول ملکی لا محاله متغیر است و هر متغیری بالضرورة حادث
است پس بالضرورة تغیر نسبت خلق متغیر بحق ثابت باطل است پس نسبت خلق بحق که ظهور خلق است
بذاته از برای حق که عین علم حق است بخلق ثابت و غیر متغیر است و از برای او وقتی بعد وقتی نیست و نسبتش
بجمیع اوقات دهری و سرمدی و زمانی واحد است پس هر امری که بهذا النسبة داده می‌شود و نسبتش بهذا الجهة است
از حیث انتساب بهذا ثابت است اگر نسبت نسبت ثبوتی است ازلاً و ابداً ثابت است و اگر نسبت
نسبت سلبی است ازلاً و ابداً مسلوب است و تبدل نسبت بهذا از اثبات و سلب در سلب متبدل
باثبات شود و اثبات متبدل بسلب شود هم چنانکه در نسبت بخلق ثابت است غیر متصور و ممتنع التصور
است زیرا که تصور تبدل فرع اینست که وقتی در منسوب الیه متبدل شود بعد از آنکه تبدل وقت در
منسوب الیه غیر متصور شد تبدل نسبت با او هم غیر متصور است و از اینکه نسبت خلق بحق ثابت و
غیر متبدل شد بواسطه اینکه حق در دو وقت نیست و نسبت قبل و حین و بعد با او واحد است لازم نمی‌آید
که نسبت خلق بحق که عین علم حق است بخلق عین حق باشد هم چنانکه از عدم تغیر نسبت ملک بخدا
هم چنانکه امام علیه السلام فرموده لا کان خلوا من الملک قبل انشائه و لا یکون خلوا منه بعد ذهابه لازم نمی‌آید
که ملک خدا از ملکیت بیرون برود بعد از آنکه علم خدا بخلق که عین حضور خلق باشد بذاته از برای حق
که عین نسبت خلق است بحق ثابت شد تصور قبل و بعد از برای او غیر معقول است پس مسبوقیت
او بجهل غیر متصور است بواسطه اینکه مسبوقیت بجهل وقتی متصور است که قبلی و بعدی باشد و بالضرورة
از برای علم خدا قبلی که غیر بعد است و بعدی که غیر قبل است نیست اینست که امام علیه السلام می‌فرمایند کان الله
ولا شیء غیره و لم یزل عالما بما یکون فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه و می‌فرمایند لم یزل الله عالما
بالاشیاء قبل ان یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد ما خلق الاشیاء چون هر چیزی از برای او قبل غیر
بعد و بعد غیر قبل و حین غیر قبل و بعد نشد ثبوت او در قبل عین ثبوت او در حین و بعد است و بالضرورة
هر چیزی از حیث انتساب بهذا از برای او قبل غیر حین و بعد و حین غیر قبل و بعد و بعد غیر حین و قبل نیست

و از اینکه از حیث انتساب بخدا از برای او قبل و بعد نشد لازم نمی آید که از برای او از حیث اینکه او او است
و از حیث نسبت او هم بمثل خود هم قبل و حینی و بعدی نباشد و فهم این از برای کسی که معنی تقدم خدا و علم او
بر مخلوق و معلوم دانسته اند کمال سهولت را دارد بلکه بدیهی است و اما کسانی که گمان می کنند که
تقدم خدا بر خلق مثل تقدم پدر است بر پسر که سالها پدر بوده و پسر نبوده بعد از گذشتن سالها از برای او
پسر متولد می شود و هم چنین سالهای بسیار بسیار خدا تنها بوده و خلق نبوده بعد خلق را خلق کرد و با خلق است
از فهم این مسئله محروم مانده و هر قدر تکرار بیان از برای ایشان بشود و ادله محکمه قطعیه از عقلیه و نقلیه اقامه
بشود فایده نخواهد بخشید و از این جهت بایست فصلی هم در بیان تقدم خدا بر خلق و بیان تقدم علم خدا بر معلوم
نوشت تا جهت خفای مسئله و صعوبت او مرتفع گردد فصل بعد از آنکه در فصل سابق معلوم شد که اوقات
بر خدا متبدل نمی شود و نسبت جمیع اوقات از سرمد و دهر و زمان از ماضی او و حال او و مستقبل او بخدا او احد است
و زمان آدم علیه السلام نزدیکتر بخدا از زمان نوح علیه السلام و زمان نوح ع از زمان ابراهیم علیه السلام و زمان ابراهیم ع
از زمان موسی علیه السلام و زمان موسی ع از زمان عیسی علیه السلام و زمان عیسی ع از زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله نیست و هکذا زمان پیغمبر
صلی الله علیه و آله از زمان غیبت و زمان غیبت از زمان ظهور و زمان ظهور از زمان رجعت و زمان رجعت
از وقت نفخ صور پس بالضروره تقدم خدا بر خلق مثل تقدم پدر بر پسر نخواهد بود و الا زمان حضرت آدم ع نزدیکتر می شد
بخدا از زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله و بالضروره خدا متغیر می شد و همینکه تقدم خدا بر خلق مثل تقدم پدر بر پسر نشد بالضروره
میانه خدا و خلق وقت و فاصله که خالی از خلق باشد نخواهد بود هم چنانکه امام ثامن علیه السلام می فرماید حق
و خلق لا ثالث بینهما و لا ثالث غیرهما و هم چنین تقدم خدا بر خلق مثل تقدم علت بر معلول نیست
بواسطه اینکه در علت اقتضای معلول و مناسبت با معلول لازم است زیرا که اگر اقتضا و مناسبت معتبر
نبوده می بایست هر چیز بشود علت هر چیز بشود و بالضروره علت برودت غیر علت حرارت است و بالضروره
در ذات خدا اقتضا و ضد اشیا نیست بواسطه اینکه مقتضی در اقتضا مذکور است و در ذات خدا
ذکر اشیا بالجمیع الانحاء ذکر ممتنع و محال است پس تقدم خدا بر خلق جز احدیت و استغنا از ما سوی
نخواهد بود و تأخر خلق از حق جز فقر و احتیاج نخواهد بود پس کثرت و اقتران دلیل حدوث و
تأخر است و بساطت و احدیت دلیل قدم و سبق اما ثبوت در جمیع اجزاء زمان از ماضی و حال

و استقبال



و استقبال دلیل قدم و غنی نیست زیرا که جمیع امورات دهریه در جمیع اجزاء زمان ثابتند و
مع ذلک قدیم بقدم الهی از احدیت و بساطت و غنای مطلق نیستند مثل اعظمیت کل از جزء که در جمیع
اجزاء زمان ثبوت دارد و ثبوت او مخصوص بوقتی از اوقات نیست و بالضروره غیر ذات خدا است
و بالضروره غیر ذات خدا حادث است هم چنانکه امام علیه السلام فرموده حق و خلق لا ثالث بینهما و لا ثالث
غیرهما و بالضروره امکان و امثال اعظمیت کل از جزء از قواعد کلیه علمیه کلا ثبوت و تحقق دارند و ثبوتی
که دارند مخصوص بوقتی از اوقات نیست و بالضروره غیر ذات خدا هستند پس بالضروره حادث و مجعول اند
و کسانی که امکان را مجعول نمی دانند از اینست که ثبوت در جمیع اوقات زمانی را دلیل قدم گرفته اند
و حادث و مجعول را امری دانسته اند که قبل از وقت کون و ثبوت او وقتی باشد که در آن وقت کون
و ثبوت نداشته باشد و وقتیهم از اوقات زمان باشد و از اینکه این قول قول یهود است و مستلزم اینست
که دست خدا مغلول باشد غافل شده اند زیرا که فرقی در قبل و بعدیت عیب بوده نیست که می گویند
دست خدا مغلول است هم چنانکه خدا خبر می دهد و می فرماید و قالت الیهود ید الله مغلولة غلت
ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق منها کیف یشاء و پر ظاهر است که مغلول بودن
نقص است و عیب بوده نیست که این نقص را بخدا نسبت داده اند و چنانچه وقتی باشد که در آن وقت
صنع از برای خدا نباشد بالضروره عیب مغلولیت از برای خدا ثابت می شود چه قبل باشد آن وقت چه بعد
و دیگر چیزی که منشأ توهم قدم امکان است اینست که دیده اند که بحسب فهم نمی توانند تفکیک ثبوت شیء از
نفس آن شیء بکنند و از این جهت گفته اند که خدا زرد را زرد نکرده و زرد را زردیت زرد را مجعول
نیست و هم چنین امکانیت امکان مجعول خدا نیست و از کلام حضرت صادق علیه السلام غافل شده اند
که می فرماید و کیف اصف بالکیف و هو الذی کیف الکیف حتی صار کیفا فعرفت الکیف بما کیف
لنا من الکیف ام کیف اصف بالاین و هو الذی این الاین حتی صار اینا فعرفت الاین بما این لنا من
الاین ام کیف اصف بالحیث و هو الذی حیث الحیث حتی صار حیثا فعرفت الحیث بما حیث لنا من الحیث
و ملتفت نشده اند که ذهن و عقل در تحت مشیت خدا است و مجعولیت امکان و تکییف کیف و
تأیین این و تحییث حیث و جعل المشمش مشمشا و العنب عنبا در مقام مشیت حادث و ذهن و عقل

تفکیک در جایی می‌توانند کنند و آن مقام عقل و نفس باشد و این ثبوت فوق مقام عقل و نفس است از این
جهت عدم ثبوت را تصور نمی‌توان کرد و چنانچه با آیه معرفت ما حد بیت را نظر کنند می‌بینند که امکان و زوال را
بعد آن را زوال و حیث بدون حیث و این بدون این و کیف بدون کیف هم چنانکه حضرت صادق
علیه السلام می‌فرماید قائم بامر الله است چنانچه اگر آیه دلیل قدم را احدیت و بساطه بدانند و آیه حدوث را
کثرت و اقتران و به بینند که در مقام ذات احدی الهی ذکری و ثبوتی به نحوی از انحاء ذکر و ثبوت از برای شیء
از اشیاء نیست و هر چیزی که در او ذکر شیء و ثبوت شیئی باشد در او اقتران حاصل است و بالضروره حادث
است بالضروره می‌بینند را ثبوت امکان و مشیت هستش آن مقام حدوث و آن مقام خدا فعل خدا
و ماه آن فعل خداست و هر ثبوتی که در مقام فعل یا آن مقام فعل باشد بالضروره بفعل خدا قائم و برپاست
و هر چیزی که در مقام فعل خدا باشد و بفعل خدا برپا باشد بالضروره حادث و مجعول است هر چند که در جمیع اجزاء
زمان ثبوت داشته باشد و تصور عدم ثبوتش در مقام ثبوتش نشود و چنین مقام ثبوت امکان و مشیت
هستش فعل خداست و فعل خدا محیط بزمان و دهر است در زمان هر وقت عالم اجسام است و دهر که وقت
عالم عقول و نفوس است تصور عدم ثبوتش محال و ممتنع است و هم چنین هر چیزی را معلوم بودن او از برای خدا
ذاتی او باشد محال و ممتنع است را در وقتی از اوقات سرمدی و دهری و زمانی وصف معلومیت آن چیز از
برای خدا از آن چیز تخلف کند زیرا که هر چیزی که وصف معلومیت او از برای عالم باو تخلف از او می‌کند
دلیل بر اینست را آن چیز بذاته معلوم از برای عالم باو نیست والا ممتنع بود را مجهول بشود زیرا که بالضروره
معلوم بما هو معلوم غیر مجهول بما هو مجهول است و بالضروره محال است را شیء در عینیکه خودش خودش است
غیر خودش باشد خودش نباشد غیر خودش خودش باشد پس هر چیزی که وقتی از برای کسی مجهول باشد بعد معلوم شود
ذات آن چیز بذاته معلوم نیست معلومیت و مجهولیت وصف عارضی او خواهد بود مثل اینکه زید گاهی می‌نشیند و
گاهی بر می‌خیزد نشستن و برخواستن هیچکدام عین ذات زید نیست و هر دو وصف عرضی او هستند پس هر چیزی که معلومیت
او مسبوق بمجهولیت شد معلومیت و مجهولیت او هر دو عرضی خواهند بود پس معلوم بالذات آنست را در
جمیع اوقات از سرمد و دهر و زمان از ماضی و حال و استقبال معلوم باشد و تصور عدم معلومیتش ممکن نباشد زیرا که
تصور عدم معلومیت از معلوم بالذات مثل تصور کردن عدم را بما هو عدم وجود و وجود را بما هو وجود عدم

باشد



می‌باشد و بالضروره محال و ممتنع است و شک و شبهه در این نیست بلکه ضروری مسلمین و عقلاست را
جمیع اشیاء بحسب ذات و حقیقت از برای خدا معلوم‌اند و وصف معلومیت اشیاء از برای خدا ذاتی
اشیاء است و محال و ممتنع است که وصف معلومیت اشیاء از برای خدا ذاتی اشیاء نباشد پس بالضروره وصف معلومیت
اشیاء از برای خدا از برای اشیاء در جمیع اوقات سرمدی و دهری و زمانی از ماضی و حال و استقبال ثابت است
والا لازم می‌آید که اشیاء بحسب ذات معلوم خدا نباشند و شک و شبهه هم در این نیست که معلومیت اشیاء از برای خدا
صفت اشیاء است و اشیاء موصوف بمعلومیت است پس بالضروره ثبوت در جمیع اوقات از سرمد و دهر و زمان
از ماضی و حال و استقبال و امتناع تصور عدم دلیل قدم نباشد والا لازم می‌آید که معلومیت اشیاء از برای خدا که
صفت اشیاء و عین اشیاء است قدیم و عین ذات خدا باشد و بالضروره باطل است اینست را حضرت صادق
علیه السلام می‌فرماید کان الله عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته
و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور و شکی در این نیست که ثبوت وصف معلومیت از برای معلوم بدون ثبوت علم
باو از برای عالم باو غیر متصور است و شکی هم در این نیست که ثبوت علم متعلق بشیء بدون ثبوت
وصف معلومیت از برای متعلق بفتح لام را معلوم باشد غیر متعقل است زیرا که بالضروره حینی که دانستن
چیزی حینی معلوم بودن آن چیز است و قول باینکه علم دارم بچیزی اما آن چیز معلوم از برای من نیست بالضروره
باطل است پس بالضروره علم احدی خدا یعنی علم باشیاء نیست والا لازم می‌آید که در مقام ثبوت علم
ازلی را ازل است ثبوت معلومیت اشیاء از برای خدا باشد یعنی ثبوت اشیاء در ازل باشد چنین معلومیت
اشیاء را از برای خدا صفت اشیاء است عین اشیاء است و عارض اشیاء نیست پس کلام حضرت صادق علیه السلام
را می‌فرماید کان الله عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا
مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور دلیل بر اینست را ذات خدا علم باشیاء نیست زیرا که ثبوت علم
بشیء بدون ثبوت معلومیت شیء غیر متعقل است و قول باین بعینه قول باینست که خدا علم باشیاء دارد
و اشیاء معلوم خدا نیستند پس بالضروره سلب معلوم سلب علم بمعلوم است و چنین ثبوت وصف
معلومیت اشیاء از برای خدا از برای اشیاء بالذات است پس محال است که ثبوت وصف معلومیت اشیاء
از برای خدا از برای اشیاء مسبوق بمجهولیت اشیاء باشد پس ثبوت وصف معلومیت اشیاء از برای خدا

از برای اشیا مخصوص بوقتی از اوقات نباشد و ثبوت معلومیة بالضروره بدون ثبوت علم ممتنع و محال و
غیر متعقل است پس ثبوت علم خدا بمعلومات خود مخصوص بوقتی از اوقات نباشد پس علم خدا باشیا
غیر از ظهور اشیا بذوات اشیا و عین اشیا است نخواهد بود هم چنانکه امیر المؤمنین علیه السلام در خطبه
فرموده و لیس بینه و بین معلومه علم غیره به کان عالما بمعلومه بعد از آنکه معلوم شد که تقدم خدا
بر خلق مثل تقدم پدر بر پسر نیست و نسبت جمیع اوقات از گذشته و حال و آینده باو واحد است
و وقتی باو نزدیکتر از وقتی نیست و حین حضور اشیائی که در اوقات قبلند بحسب ذات از برای خدا و
حین حضور اشیائیکه در وقت حالند بحسب ذات از برای خدا و حین حضور اشیائیکه در اوقات بعدند
بحسب ذات از برای خدا و حین حضور اشیائیکه در عالم سرمدند بحسب ذات از برای خدا و حین حضور
اشیائیکه در دهرند بحسب ذات از برای خدا حین است واحد نه قبل از برای او متصور است و نه بعد
بواسطه اینکه اگر از برای این حین قبل و بعد متصور شد لازم می آمد که از برای خدا حین بعد حین باشد و بالضروره
ثبوت حین بعد حین از برای منشأ تغیر است پس بالضروره باطل است و شکی هم در این نیست که حضور
اشیا بحسب ذات از برای خدا عین حصول علم باشیا است از برای خدا پس ظاهر و منکشف میشود و جهة
خفائی از برای احدی باقی نماند در اینکه حین علم خدا باموری سرمدی و حین علم خدا باموری دهری و حین علم خدا
باوقات گذشته از زمان و چیزهائیکه در آن اوقات ثبت است و حین علم خدا بوقت حال و اموریکه در وقت
حال ایجاد میشود و حین علم خدا باوقات مستقبله و اموریکه در آن اوقات متکون میشود حین است واحد
یعنی حین حصول علم بسرمدیات و حضور سرمدیات بحسب ذات از برای خدا قبل حین حصول علم بدهریات و
حضور دهریات بحسب ذات از برای خدا نیست و حین حصول علم بدهریات از برای خدا قبل از حین حصول علم
باوقات گذشته از زمان و چیزهائیکه در آن اوقات متکونند و حضور آنها بحسب ذات از برای خدا نیست و حین
حصول علم باموری گذشته از برای خدا قبل حین حصول علم باموری واقعه در حال و حین حصول علم باموری واقعه
در حال قبل از حصول علم باموری واقعه در مستقبل نیست چون حین و حینی نیست بعد از آنکه بالضروره از برای خدا
حین و حینی نشد پس بالضروره حدوث حصول علم بعد حین از برای خدا غیر متصور و باطل است و هم چنین حصول
علم بعد از جهل غیر متصور است بواسطه اینکه تصور حدوث علم بعد از حین و تصور علم بعد از جهل متفرع بر آنست



که حین و حین باشد و معلوم معلوم بالذات نباشد بعد از آنکه حین و حین از برای خدا نشد و معلومیة اشیا
از برای خدا بحسب ذات شد پس تصور حصول علم بعد از جهل و تصور حدوث علم بعد از حین از برای خدا
محال و ممتنع باشد اما خلق چون از برای او حین و حین ثابت است و بالضروره اوقات برای او متبدل میشود
و بحسب ذات اشیا از برای خلق معلوم و ظاهر نیست چون وصف معلومیة از برای خلق و مجهولیة
از برای خلق بر اشیا متبدل است هم چنانکه ظاهر و محسوس است که از برای خلق ظهور چیزی بعد از خفای
او است و حصول چیزی بعد از فقدان او و هم چنین ظاهر است که بعد از ظهور غیبت و خفا هم حاصل
میشود و وجدان مبدل بفقدان هم میگردد پس بحسب ذات چیزی از برای خلق ظاهر و حاصل نیست و الا تبدل
ظهور و خفا و وجدان و فقدان نمیشد مثلا صوتیکه شنیده میشود از برای یکی ظاهر و از برای دیگری مخفی است
و ظهورش از برای مستمع بعد از خفا است بالذات محسوس سمیع نیست و الا حصول احساس باو بعد
از خفا نخواهد بود و بعد از حصول خفا و نسیان حاصل نمیشد و هم چنین است جمیع محسوسات و معقولات
پس سمیع باصوات بحسب ذات و بصیر بالوان و اشکال بحسب ذات و علیم باشیا بحسب ذات و خبیر
باخبار بحسب ذات جز خدا نیست یعنی هیچ صوتی از اصوات بحسب حقیقت و ذات محسوس احدی از احاد
خلق نیست و هم چنین هیچ لون و شکلی بحسب ذات مرئی از برای احدی از احاد خلق نیست و هم چنین هیچ شیئی از
اشیا و خبری از اخبار بحسب ذات ظاهر از برای احدی از احاد خلق نیست و الا تغیر و تبدل بالضروره حاصل نمیشد
و بر مدارک و محسوس مدرکیة و محسوسیة متبدل نمیشد اینست که خدا میفرماید و هو السمیع العلیم و هو البصیر و هو
العلیم الخبیر پس خدا و خلق اگرچه بحسب اسم متفقند خدا را عالم میگویند خلق را هم عالم خدا را سمیع میگویند
خلق را هم سمیع خدا را بصیر میگویند خلق را هم بصیر اما بحسب معنی خدا با خلق متفق نیست حصول علم از برای
خلق حادث بعد از جهل است و شنوائیش هم میشود و معلوم خلق بحسب ذات معلوم خلق نیست یعنی ذات
معلوم بما هو معلوم معلومیة عینی از برای خلق نیست اما حصول علم از برای خدا بعد از جهل نیست و معلومیة
اشیا از برای خدا عین ذوات اشیا است یعنی ما هو هو اشیا عین حضور شان است از برای حق که عین علم حق
است بآنها اینست که امام علیه السلام در مقام نفی شرکت حق با خلق میفرماید انما یسمی الله تعالی
بالعالم بغیر علم حادث علم به الاشیا و استعان به علی حفظ ما یستقبل من امره و الرویة فیما یخلق

و می‌فرماید و انما سمی العالم من الخلق عالما بعلم حادث اذ کان قبله جاهلا و ربما فارقه العلم بالاشیاء فصار الی
الجهل و انما سمی الله عالما لانه لا یجهل شیئا فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العلم و اختلف المعنی یعنی [illegible] خداوند
سبحانه و تعالی نامیده شده است بعالم بدون اینکه از برای او علم تازه حاصل شده باشد که باو چیزها را بداند و باو
استعانت بجوید بر حفظ چیزهائی که در زمانهای آینده است از امورات خود و باو تدبیر کند در چیزهائیکه بعد خلق می‌کند
و نامیده شده است عالم از خلق عالم بعلمی که تازه حاصل شده باشد چونکه پیشتر از این علم نادان بود و
بسا است که از او جدا می‌شود دانستن چیزها پس بجهل بر می‌گردد و اینست و جز این نیست که خدا نامیده شده است
بعلم بجهة اینکه جاهل نیست چیزی را پس خدا و خلق جمع کرده اند اسم عالم را و معنی مختلف است و تعجب دارم از اینکه
با این حدیث شریف نظر می‌کنند و کما لا می‌کنند که مرحوم شیخ اعلی الله مقامه خلاف اجماع امام علیه السلام بیان فرموده
ذکر کرده اند و این حدیث را در مقام نقض قول ایشان ذکر می‌کنند و حال آنکه دلیل قول ایشان است بجهة اینکه امام
علیه السلام در مغایرت و مخالفت علم خدا با علم خلق سه چیز بیشتر ذکر نفرموده اند یکی اینکه علم خلق مسبوق بجهل است
دوم اینکه معلومیت اشیا از برای خلق بعلمی است که در خلق حادث می‌شود و بواسطه حدوث آن علم در خلق
اشیا معلوم خلق می‌شود سیم اینکه علمی که در خلق حادث می‌شود مفارقت از خلق می‌کند و بمفارقت آن علم
معلوم مبدل بمجهول می‌شود و اصل هر سه یکی است که معلومیت اشیا از برای عالم از خلق بسته بحدوث علم است
از برای آن که قبل از حدوث علم جاهل باشیا بود و حین حدوث علم عالم باشیا شد و بعد از مفارقت علم عود بجهل
می‌کند و جاهل می‌گردد و شکی نیست در اینکه حاجت عالم از خلق بحدوث علم از برای او بجهة اینست که اشیا بحسب ذات معلوم
خلق نیستند و معلومیت اشیا از برای خلق وصف عرضی اشیا است و چون اشیا بحسب ذات معلوم خلق نیستند و
معلومیت اشیا از برای عالم از خلق بسته بحدوث مثالی است از اشیا برای خلق تا بان مثال عالم از خلق عالم باین
اشیا شود آیا نمی‌بینی مادامیکه مثالی از مرئی پیش ناظر نباشد محسوس نمی‌شود و حین حدوث مثال مرئی احساس مرئی
می‌کند و هم چنین از صوت تا مثالی در طبله گوش سمیع از خلق منطبع نشود سمیع احساس صوت نمی‌کند و حین
سمیع بمثال صوتی که از برای او حادث شده است احساس صوت می‌کند و هم چنین در سایر مشاعر و قوی از ظاهره و باطنه
از عقلانیه و نفسانیه از اینست که می‌گویند علم بشیء صورة حاصله از شیء معلوم است نزد عالم پس عالم از
خلق بوسیله مثالی از اشیا که از برای او حادث شده است مسمی بعلم است عالم باشیا می‌شود و علم مشتق از آثار

بنوره



ثبوت علم است که مثال معلوم است اما علم خدا چون اشیا بحسب ذات معلوم او هستند و
معلومیت اشیا از برای خدا وصف ذاتی اشیا است که تخلف و تبدلش محال است پس عالم بودن خدا باشیا
بسته بحدوث مثالی از اشیا از برای خدا نیست که خدا بمثال اشیا اشیا را بداند تا اینکه علم خدا
مسبوق بجهل شود و ممکن الزوال باشد و بر صاحب سواد ظاهر است که امام علیه السلام در این
حدیث جز تنزیه خدا از مشارکت با خلق نکرده اند و چیزیکه در علم باشیا از برای عالم از خلق
ثابت است اینست که عالم از خلق بوسیله مثال اشیا که از برای او حادث می‌شود که مسمی بعلم است
اشیا را می‌داند و علمش باشیا دائر مدار مثالی است از اشیا که مسمی بعلم است ثابت است
و خدا منزه از این است که اشیا را بوسیله حدوث مثال اشیا که مسمی بعلم است از برای او که مستلزم
مسبوقیت بجهل و عدم معلومیت اشیا است بحسب ذات از برای او بداند و بالضرورة بعد از آنکه معلومیت
اشیا از برای خدا بوسیله و اعانه معینی نشد معلومیت اشیا از برای خدا بحسب ذات خواهد بود و معلومیت
اشیا بحسب ذات نمی‌شود مگر اینکه ظهور اشیا بذواتها از برای خدا نفس علم خدا باشد پس معلوم شد
که این حدیث شریف مطابق با قول مرحوم شیخ مرحوم اعلی الله مقامه است و بالتزام هم چنانکه بیان شد دلیل
قول ایشان است فصل در بیان اینکه علم خدا باشیا مقدم بر مشیت است هم چنانکه امام علیه السلام می‌فرماید
فبعلمه کانت المشیة و بمشیته کانت الارادة و بارادته کان التقدیر و بتقدیره کان القضاء و بقضائه
کان الامضاء و العلم متقدم المشیة و المشیة ثانیة و الارادة ثالثة و التقدیر واقع علی القضاء
بالامضاء و در بیان کیفیت تقدم علم خدا باشیا بر اشیا بدانکه علم خدا باشیا هم چنانکه مفصلا در
فصول سابقه مذکور شد نیست مگر ظهور اشیا بحسب ذات و حصول اشیا بحسب ذات از برای خدا و
مغایر هم از برای علم بشیء جز ظهور معلوم از برای عالم در نزد احدی از اهل دانش نیست و معلوم هم
شد که نسبت اشیا واقعه در اوقات مختلفه از سرمد و دهر و زمان از ماضی و حال و استقبال بخدا
جز ظهور اشیا بحسب ذات و حصول اشیا بحسب ذات از برای خدا که عین علم خدا است باشیا نیست
پس بالضرورة بعد از آنکه ذات خدا محاط وقتی از اوقات نباشد و بر او اوقات متبدل نگردد
و نسبت جمیع اوقات از ماضی و حال و استقبال باو واحد باشد و وقتی باو نزدیکتر از وقتی نباشد و نسبت

بخدا قبل وبعد وحین نباشد وقبل وبعد وحین از مخلوقات خدا باشند وسابقیت خدا بر قبل وبعد وحین
خالقیت خدا قبل وبعد وحین نه باشد حین ظهور قبل والجز در قبل است از برای خدا وحین ظهور حال والجز
در حال است از برای خدا وحین ظهور بعد والجز در بعد است از برای خدا حین واحد خواهد بود وحین ظهور
قبل غیر حین ظهور بعد وحال وحین ظهور حال غیر حین ظهور قبل وبعد وحین ظهور بعد غیر حین ظهور قبل
وحال نخواهد بود واللازم مر آمده از برای خدا احیان بعد حین وو قت بعد وقت باشد وبالضرورة باطل است
چون مستلزم تغیر وترکیب است پس حین علم خدا باشیاء عین ظهور اشیاء است بحسب ذات از برای خدا
محاط وقتی از اوقات نخواهد بود وبرادم اوقات متبدل نخواهد شد پس نسبت جمیع اوقات از سرمد ودهر
وزمان وقبل وبعد وحین باو واحد خواهد بود وقبل نزدیکتر باو از حال وحال نزدیکتر باو از بعد نخواهد
بود پس بالضرورة حین علم خدا بالخلق از سرمدیات ودهریات وزمانیات از منتهیه ومشاآت مقدم خواهد
بود بر خلق ومعلومات از منتهیه ومشاآت پس تقدم علم خدا بالخلق از امر وخلق بر خلق مثل تقدم پدر بر پسر
نخواهد بود وبالضرورة مثل تقدم خدا هم بر خلق نیست زیرا که تقدم خدا بر خلق وتاخر خلق از خدا جز خالقیت
خدا مر خلق ومخلوقیت خلق از برای خدا نیست وبالضرورة ظهور اشیاء بحسب ذات از برای خدا عین علم خدا است
باشیاء خالق اشیاء نیست وشکی هم درین نیست که هر چیزی که نسبت داده میشود بمقدم از جهت اینکه منسوب
بمقدم است مقدم است بر هر چیزی که نسبت داده میشود بموخر از جهت اینکه منسوب بموخر است وهم چنین
شکی هم درین نیست که هر چیز از حیث اینکه منسوب بمقدم است مقدم است از آن چیز از حیث اینکه او است
پس علم خدا بالخلق چون حیث انتساب اشیاء بخدا است هم چنانکه معلوم شد که نسبت اشیاء بخدا جز ظهور اشیاء بحسب ذات
وحصول اشیاء بحسب ذات از برای خدا که عین علم خدا است باشیاء نیست مقدم خواهد بود بر اشیاء من حیث هی
اشیاء پس بالضرورة اشیاء من حیث هی هی فرع اشیاء از جهت انتساب اشیاء بخدا که ظهور اشیاء بحسب ذات باشد از برای خدا
که عین علم خدا است بانها خواهد بود وبالضرورة فرع متقوم باصل است وچون مشیت حیث انتساب امر است
بخلق هم چنانکه در بیان نسبت امر بخلق ذکر شد وعلم خدا با امر حیث انتساب امر است بحق مقدم مقدم خواهد بود
بر مشیت که حیث انتساب امر است بخلق موخر وبالضرورة حیث انتساب بمقدم غیر حیث انتساب بموخر است
والبته حیث انتساب بمقدم اصل است نسبت بحیث انتساب بموخر وشکی هم درین نیست که حیث انتساب

بمقدم



بمقدم غیر حیث انتساب بموخر ومقترن بحیث انتساب بموخر است وحیث انتساب بموخر ثانی حیث
انتساب بمقدم است از این است که امام علیه السلام فرموده فبعلمه کانت المشیة وچون حیث انتساب
بمقدم اصل ومقوم حیث انتساب بموخر است که فرع است وقول امام علیه السلام والعلم متقدم المشیة
والمشیة ثانیة والارادة ثالثة بملاحظه قول امیر المومنین علیه السلام در خطبه ومن ثناه فقد جزاه
ومن جزاه فقد جهله دلیل بر این است که علم متقدم بر مشیت ثانی او است عین علمی که عین ذات
خدا است نیست بواسطه اینکه از برای ذات خدا ثانی وثالثی نیست زیرا که هر چیز از برای او ثانی وثالثی
باشد مرکب ونه اجزاء خواهد بود وهر مرکبی محتاج وحادث است بالضرورة پس علم خدا باشیاء با وصف
تقدم او بر اشیاء وتقوم اشیاء باو جز ظهور اشیاء بحسب ذات وحصول اشیاء بحسب ذات از برای خدا نخواهد بود
پس معلوم شد که علم بمعلوم جز حیث انتساب معلوم بعالم نیست ومعلوم بالذات جز حیث شیء معلوم من
حیث هو هو نیست پس صحیح است که باعتبار اینکه حیث انتساب شیء معلوم بالذات بعالم باو غیر حیث
شیء من حیث هو هو میباشد وحیث انتساب شیء بعالم که عین علم عالم است باآن شیء مقدم است بر ذات شیء
من حیث هو هو که عین معلومیت او است از برای عالم بگوئیم علم بمعلوم غیر معلوم است وسابق بر معلوم وصحیح است
باعتبار اینکه حیث علم وحیث معلوم هر دو چیز... از برای شیء معلوم بگوئیم علم عین معلوم است و
چون عامه مردم از نسبت شیء بشیء جز نسبت عرضی که فرع منسوب ومتاخر از منسوب است نمی فهمند ودر وقت
نسبت شیء بشیء ذکر میشود ملتفت بنسبت عرضی میشوند وذکری از نسبت ذاتی در نزد ایشان نیست وفهم تقدم نسبت
معلوم بالذات بعالم که نسبت ذاتیت بر معلوم بالذات من حیث هو هو موقوف بفهم نسبت ذاتی و
نسبت عرضیت لهذا افصح در بیان نسبت ذاتی ونسبت عرضی هم ذکر میشود فصل در بیان نسبت ذاتی ونسبت عرضی
بدانکه هر چیزی که بچیزی نسبت داده میشود خالی نیست یا اینست که منسوب اثر فعل منسوب الیه است یا اثر
او نیست اگر منسوب اثر فعل منسوب الیه باشد نسبت او بمنسوب الیه نسبت عرضی است خواه منسوب الیه در رتبه او
باشد خواه دون رتبه او واثر فعل او باشد ودر هر دو صورت نسبت منسوب بمنسوب الیه فرع منسوب ومتاخر
از او است مثل نسبت زید اب بعمرو ابن ونسبت زید بقیام که نسبت زید اب بعمرو ونسبت زید بقیام بالضرورة
فرع زید وقائم بزید است وزید بما هو زید نه نسبت بعمرو است ونه نسبت بقیام ومعنی عرضی بودن نسبت جز متاخر

بودن نسبت از منسوب و قائم بودنش بمنسوب نیست و اگر منسوب اثر فعل منسوب الیه باشد نسبتش
بمنسوب الیه ذاتیست یعنی نسبت اثر بموثر فرع اثر بما هو هو و قائم باو نیست بلکه اثر من حیث هو هو
تقوم و تقرری بدون نسبة بموثر ندارد و تحققش بسته بنسبة بموثر است و نسبة او بموثر جزء اعلی
مراتب ذات او نیست و باین اعتبار که نسبة اثر بموثر اعلی مراتب ذات اثر است نسبة اثر بموثر
نسبة ذاتی و نسبة اشراقی میگویند مثل نور آفتاب بآفتاب که تقرر و تقوم نور آفتاب بما هو نور بسته بنسبة نسبة
او بآفتاب است پس نسبت نور بآفتاب مقدم بر نفس نور و مقوم نور است پس نور آفتاب از حیث انتساب بآفتاب
بالضرورة مقدم است بر نور من حیث انه نور و شکی نیست در اینکه هر چیزیکه قوام او بنسبة بچیزی شد و نسبة
او بآن چیز ذاتی او شد سلب نسبة او بمنسوب الیه از او محال و ممتنع است بواسطه اینکه قوامش بسته بنسبة است
اگر نسبتش بمنسوب الیه محقق است از برای او تقرر و ذکری هست و اگر نسبتش نباشد ذکری از او نیست تا سلب
نسبتش بمنسوب الیه از او متصور شود و همینکه از برای او ذکری آمد بنسبة او بمنسوب الیه آمده و الا نسبة
او بمنسوب الیه ذاتی او نخواهد بود پس تقرر و ذکر او دلیل تقوم نسبة او بمنسوب الیه خواهد بود البته و شکی در
این نیست که در عین ثبوت نسبة و تقوم منسوب بنسبة سلب نسبة او بمنسوب الیه ممتنع التصور است
مثلا نور آفتاب که قوام او بسته بنسبة بآفتاب است و اگر نسبت نور بآفتاب نباشد ذکری ابدا از برای نور نخواهد بود
تا اینکه سلبش از آفتاب متصور شود و همینکه ذکر نور و اسم نور متحقق شد دلیل بر ثبوت نسبة نور بآفتاب است
چه ثبوت و ذکرش فرع نسبتش بآفتاب است و بالضرورة در عین ثبوت فرع نسبة سلب نسبة از جمله محالات
است و بتصور در نمی آید و از این جهت است که نور آفتاب و نور نور آفتاب و نور نور نور آفتاب
و هکذا الی غیر النهایة بآفتاب منسوب است و سلب نسبة نور و انوار مترتبه از آفتاب غیر صحیح است
پس نیست در عالم انوار مگر نسبة بآفتاب و فرع او که انوار من حیث هی هی باشد و بالضرورة نسبة
انوار بآفتاب که قوام انوار باو است و متقدم بر انوار است در عین اینکه نفس انوار و ذات
انوار از حیث انتساب انوار بآفتاب است غیر از آفتاب است و هر کس انوار را از حیث انتساب بآفتاب عین
آفتاب بداند بواسطه اینکه سلب نسبة آنها بآفتاب از آنها ممتنع است آفتاب را نشناخته و تصغیر
عظمت آفتاب کرده و لم جینی شک و شبهه در این نیست که جمیع عالم امکان از امکان و اکوان از مشیة و ماهیات

از



از مجردات و مادیات از ذوات و صفات از مواد و صور از اصول و اشباح از جواهر
و اعراض از حق و باطل از خیر و شر از جن و انس از ملک و شیطان از بشر و غیر بشر از
حیوانات و نباتات و جماد از نور و ظلمت از علم و جهل از صدق و کذب در ملک خدا هستند و
بالضرورة قوام ملک و تقرر و ثبوت او بسته بنسبة او بمالک است و بدون نسبة بمالک
ثبوت و ذکری از برای ملک نیست و الا ملک ملک نخواهد بود و هر چیزیکه نسبة او بمالک
ثابت است بالضرورة ملک آن مالک است و البته بدون نسبة بمالک از برای او تقرری نیست
هم چنانکه هر گاه نوری از انوار بدون نسبة بآفتاب تحقق و تقرر داشته باشد آن نور نور آفتاب
نخواهد بود و نور نور آفتاب نمی شود مگر اینکه بانتساب بآفتاب متقرر و متحقق باشد پس در هر نوری
که نسبة او بآفتاب محقق و ثابت باشد بودن آن نور نور آفتاب محقق و ثابت است و همینکه نور
نور آفتاب شد تحقق و تقرر و ذکر او بدون نسبة او بآفتاب محال و ممتنع است و در بیان نسبة خلق بحق
معلوم شد که نسبة خلق بحق جز ظهور خلق بذاته از برای حق که عین علم حق است بخلق نیست و معلوم
است بالضرورة که کل عالم امکان و ما فیه معلوم خدا هستند پس در جمیع ما فی الامکان نسبة
بخدا که علم خدا باشد ثابت و محقق است پس بالضرورة هر چیزی که از او عبارت تمام است و مقصود
احدی از احاد مرآیه بذاته معلوم خدا است و هر چیزیکه بذاته معلوم خدا شد قوامش بنسبتش بخدا است
که عین علم خدا است باو و هر چه تحقق و تقررش بسته بنسبتش بخدا شد البته ملک خدا است پس
بالضرورة مشیئة مشیئة و امکانیة امکان مجعول خدا و ملک خدا خواهد بود چون بحیث ذات
معلوم خدا هستند و تقرر و ثبوتشان فرع معلومیتشان است و اینکه معلومیة اشیاء از برای خلق
دلیل مملوکیة نیست از اینست که معلومیة اشیاء از برای خلق نسبة عرضی است و همینکه نسبت
نسبت عرضی شد تقررش فرع تقرر منسوب است اما چون معلومیة اشیاء از برای خدا ذاتیست پس تقرر
اشیاء فرع او است و جهة خفای مسئلة از اینست که نسبة ذاتی و نسبة عرضی و معلوم بالذات و معلوم
بالعلم معلوم نشده و از نسبت جز نسبت عرضی و از معلوم جز معلوم بعلم حادث معروف نشده و چنانچه
از برای کسی فرق میانه معلوم بالذات و معلوم بالغیر و نسبة ذاتی و نسبت عرضی ظاهر شود جهة خفاء و اشکال

از برای او نخواهد بود پس در هر مقام که نسبت بحد المحقق و ثابت است ملکیة ثابت و محقق است البته
و در هر مقام که ملکیة ثابت و محقق نیست و ممتنع التحقق است بالضرورة نسبت محقق نیست و ثبوت
نسبت محال است و در هر مقام که ملکیة متقرر و متحقق است البته نسبت متقرر و متحقق است و نسبة لا محالة
واقع و ثابت است و چون در مقام ذات حق سبحانه و تعالی تقرر و تحقق ماسوی الله ممتنع و محال است و در مقام
ذات خدا المر و ذکر از غیر خدا نیست پس بالضرورة نسبت غیر بخدا هم در مقام ذات نیست هم چنانکه در مقام اقتدار
نور افتاب نیست و اگر در مقام ذات خدا انسبت غیر خدا بخدا البته بالضرورة منسوب بالذات هم بعود و چون
مقام تقرر و ذکر ماسوی در امکان و ملک خدا است پس بالضرورة نسبت بحق متقرر و مذکور است و
نسبت بحق واقع و ثابت است از این جهة است که حضرت صادق علیه السلام می فرماید کان الله عز و جل
ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته
و لا مقدور فلما احدث الاشیاء و کان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم ۵ فصل در بیان مغایرت
علم باشیاء بضرورت جمیع اهل اسلام از برای خدا احصر قبل بنست و ثبوتش مخصوص بوقت از اوقات
نیست بدانکه مغایر علم بشیء جز ظهور شیء معلوم از برای عالم نیست هم چنانکه مغایر جهل بشیء خفا شیء مجهول
از جاهل و ظهور شیء از برای عالم که عین علم عالم است با آن خالی نیست یا اینست که صفت ذاتی شیء معلوم
است و بر شیء معلوم متبدل نمی شود یا اینست که صفت ذاتی شیء معلوم نیست و بر او متبدل می شود اگر صفت
ذاتی شیء معلوم باشد شیء معلوم بذاته معلوم از برای عالم باو است و سلب معلومیة او از برای عالم باو
محال و ممتنع است و اگر ظهور شیء معلوم از برای عالم باو صفت ذاتی شیء معلوم نباشد شیء معلوم بذاته
معلوم از برای عالم باو نیست بمثال و آیة و صفتی که در مشعر از مشاعر عالم حادث شده معلوم عالم شده مثل
معلومیة اشیا از برای خلق که بحدوث مثال و آیة و صفتی است از اشیا نزد عالم از خلق که عالم از خلق
هر چیزی بمثال و آیتی که از برای او حادث شده می داند و بدون آن مثال معلومیة شیء معلوم از برای او
است مثل آنکه ما در دیدن مبصرات محتاجیم که مثال و آیة و شبحی از مبصر از برای ما در چشم حادث
شود تا ظهور مبصر از برای ما حاصل شود و چنانکه چشم نباشد و مثالی از مبصر از برای ما حادث نشود
ظهور از مبصر از برای ما نخواهد بود و هم چنین در احساس مسموعات محتاجیم که مثالی از مسموع در طبلهٔ





کوش منطبع شود تا بحدوث آن مثال از برای ما ظهور صوت مسموع شود حاصل و هم چنین در
احساس ملموسات و روایح و طعوم محتاجیم به مثالی از ملموس در لامسه و از رایحه در شامه و
از طعم در ذائقه از برای ما حادث شود تا ظهور ملموسات و روایح و طعوم از برای ما حاصل شود
و هم چنین است امر در مدرکات مشاعر غیبیة معنویة و این مثالی که از شیء معلوم از برای عالم از
خلق حادث می شود به ظهور شیء معلوم است اسمش علم است از این است که علم را بشیء بصورة
حاصله در عقل تعریف کرده اند پس بالضرورة شیء معلوم بالذات معلوم از برای عالم از خلق نیست
و الا معلومیة او از برای خلق از او تخلف نمی کرد و عالم از خلق در ادراک شیء معلوم محتاج بشعور از
مشاعر و حدوث مثال شیء معلوم در مشعر نبود پس ظهور شیء معلوم از برای خلق که عین علم خلق است
با آن شیء بالضرورة غیر معلوم است و عالم از خلق در ظهور شیء معلوم محتاج بحدوث علم است اما
اشیا چون بحسب ذات از برای خدا ظاهر و معلوم هستند و خدا در علم باشیا و ظهور اشیا برای او محتاج
بعلمی که از برای او حادث شود نیست هم چنانکه امام علیه السلام می فرماید انما یحتاج الی العلم بالعالم بغیر
علم حادث علم به الاشیاء و استعان به علی حفظ ما یستقبل من امره ۵ پس ظهور اشیا بحسب ذات از برای خدا
عین علم باشیا خواهد بود و چون ظهور اشیا از برای خدا ذاتی اشیاء ~~خواهد بود~~ است یعنی معلوم بودن
شیء معلوم از برای خدا عین شیء معلوم است و عارض او نیست پس علم خدا بمعلوم عین معلوم خواهد
بود و میانه شیء معلوم و خدا علم غیر معلوم نخواهد بود هم چنانکه امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید
لیس بینه و بین معلومه علم غیره به کان عالما بمعلومه ۵ بعد از آنکه مغایر علم بشیء نزد همه کس
ظهور شیء معلوم شد از برای عالم بالضرورة علم بهر چیز غیر علم بچیز دیگر خواهد بود بواسطه اینکه هر چیز
خودش خودش است و غیر خودش نیست و مثال هر چیز هم مثال او است مثال غیر او نیست پس
بالضرورة علم خدا باشیا مطابق اشیا خواهد بود هم چنانکه در اشیا کثرت و تعدد موجود است در علم خدا
باشیا هم تعدد و کثرت موجود است و هم چنانکه استثنا از اشیا صحیح است استثنا از علم خدا باشیا
صحیح است هم چنانکه خدا می فرماید و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء ۵ و هم چنانکه بر اشیا لفظ کل
و بعض داخل می شود بر علم خدا باشیا هم لفظ کل و بعض داخل می شود هم چنانکه در دعای سحر است

اللهم انی اسئلك من علمك بانفذه وكل علمك نافذه پس بالضرورة علمی که بر او كل و بعض داخل
میشود و استثنا از او صحیح است عین علم ذاتی نخواهد بود و بالضرورة بعد از انکه علم خدا باشیاء
در مقام اثبات ظهور شیا است از برای خدا مطابق با معلوم شد علم خدا ابدا است خود که عین ذات است
علم خدا باشیاء عین ظهور اشیا است بحسب ذات از برای خدا نخواهد بود و منشأ اینکه بعضی انکار
تطابق علم او با معلوم کرده و علم خدا را بذات خود عین علمش باشیاء دانسته با اینکه غیر معقول
است هم چنانکه بعضی ذات خدا را عین جمیع اشیاء متکثره متعدده متشتته غیر متصور است با اینکه
از برای علم بشیء مغایر جز ظهور شیء معلوم از برای عالم نیست و ما بعدی مغایر علم بشیء ظهور شیء معلوم
از برای عالم جز تطابق علم با معلوم متصور نیست که دیده اند که ثبوت علم باشیاء از برای خدا بضرورت کل
عقلاء حادث در وقتی بعد وقتی نیست و بضرورت کل عقلاء و مسلمین مسبوق بجهل نیست و ثبوت
علم بچیزی از برای خدا قبل از ایجاد آن چیز مثل ثبوت علم بآن چیز است از برای خدا حین وجود آن چیز
و چیزی در ذات خدا قوة مهمه و بالضرورة جمیع آنچه کمال است و نسبتش بخدا صحیح است از برای خدا
بالفعل حاصل است و از اینکه خدا مثل خلق نیست و بر او اوقات متبدل نمیشود و از برای او حینی بعد حینی
نیست که در حینی کمال در او بالقوة باشد و در حینی بعد بالفعل شود غافل شده اند و از برای خدا وقتی بعد
وقتی و حینی بعد حینی قرار داده اند هم چنانکه برای خلق حینی بعد حینی ثابت و محقق است و هم چنین از اینکه
علم خدا بشیء مثل علم خلق بشیء نیست غافل شده اند علم خدا را باشیا قیاس بعلم خلق باشیا نموده اند هم چنانکه
از برای خلق معلومیت اشیاء و مجهولیت اشیاء متصور میشود تصور معلومیت اشیاء از برای خدا و مجهولیت اشیاء از برای
خدا هم نموده اند و چون غافل شده اند و تصور علم و جهل را در خدا کرده اند و از برای خدا حینی بعد حینی قرار داده اند
دیده اند که اگر تصدیق تطابق علم با معلوم کنند یا بایست تصدیق انکشاف کنند که قائل بتصور علمیت
مطابقه با معلومات است تا تصدیق عدم مسبوقیت علم خدا بجهل و ثبوت علم باشیاء از برای خدا قبل از
ایجاد نمایند از اینست که از قول بتطابق علم با معلوم توهم مسبوقیت بجهل و عدم ثبوت علم از برای خدا قبل از
ایجاد میکنند و چنانچه خدا را قیاس بخلق میکنند و تقدم خدا را بر خلق مثل تقدم پدر بر پسر میدانند و از
برای خدا حینی بعد حینی میدانند و علم خدا را بشیء قیاس بعلم عالم از خلق بشیء میکنند میبینند که با تطابق علم





بامعلوم تصور مجهولیت شیء معلوم و مسبوقیت علم خدا بجهل ممتنع و محال است بواسطه اینکه تصور
مجهولیت شیء از برای خدا با ذاتی بودن معلومیت آن شیء از برای خدا از برای آن شیء و متقوم بودن
آن شیء معلوم بعلم خدا باو هم چنانکه در فصل سابق مذکور شد از جمله محالات است و هم چنین
مسبوقیت علم خدا باشیا بجهل با عدم حین و حینی از برای خدا غیر متصور است بواسطه اینکه وقتی
مسبوقیت علم بجهل متصور میشود که حینی از برای خدا متصور شود حینی علم و حینی جهل و بالضرورة
هر چیز که از برای او حینی بعد حینی است متغیر و حادث است پس بالضرورة نسبت حین قبل و حین حال
و حینی بعد بخدا واحد است هر چیز که بخدا منسوب است از ازل و ابد منسوب است بتبدل النسب بخدا
با عدم حین و حینی از برای خدا غیر متعقل است و دیگر شکی نیست در اینکه علم بشیء معلوم وقتی
علم باو خواهد بود که شیء معلوم علی ما هو علیه بآن علم معلوم شود و الا علم باو علم باو نخواهد بود و شکی
نیست در اینکه علمی که سواد علی ما هو علیه بآن معلوم میشود بیاض علی ما هو علیه باو معلوم نمیشود بواسطه
اینکه ما هو هو علم بسواد اگر شرح ما هو هو سواد است علم بسواد علم بسواد است و اگر ما هو هو علم
بسواد شرح سواد نیست بالضرورة علم بسواد علم بسواد نیست و در صورتیکه ما هو هو علم بسواد
شرح سواد شد بالضرورة ما هو هو شرح بیاض نخواهد بود بعد از آنکه ما هو هو علم بسواد شرح بیاض
نشد البته علم به بیاض نخواهد بود پس بالضرورة علم ببیاض غیر علم بسواد خواهد بود و علم عین ذات
خدا است و ذات خدا بآن معلوم است بالضرورة ما هو هو آن علم غیر از شرح ذات خدا علی ما هو هو علیه
از احدیت و بساطت و غنی و قدم نخواهد بود و چون ما هو هو علم ذاتی که عین ذات خدا است شرح احدیت
و بساطت و غنا و قدم است بالضرورة ما هو هو او شرح ممکن علی ما هو هو علیه از ترکیب و فقر و حدوث
نخواهد بود و الا لازم می آید که ترکیب و فقر و حدوث عین بساطت و غنی و قدم باشد و بالضرورة باطل است
پس از آنکه ما هو هو علم ذاتی شرح ممکن بما هو ممکن نشد علم ذاتی علم بممکن البته نخواهد بود و اگر از برای علم
ذاتی دو حیثیت باشد که از حیثی شرح قدیم بما هو قدیم کند و از حیثی شرح ممکن بما هو ممکن کند لا محاله
مرکب خواهد بود و هر مرکبی حادث و محتاج است و حادث و مرکب بالضرورة عین ذات خدا
نیست و مفروض اینست که علم ذاتی عین ذات است پس بالضرورة علم خدا بمخلوق و ممکن بما هو

مخلوق و ممکن بغیر علم خدا القدیم بما هو قدیم خواهد بود بعد از آنکه علم خدا بممکن و مخلوق بما هو ممکن
و مخلوق بغیر علم ازلی شد لامحاله در امکان خواهد بود و دیگر اینکه شکی نیست که در علم بشیء معلوم
مذکور و مشروح است و الا علم بشیء علم آن شیء نخواهد بود و علم بهر چیز علم بهر چیز می‌شود و هر چیز علم بهر
چیز می‌شود و بالضروره باطل است و چنانچه در علم ذاتی خدا ممکن بما هو ممکن مشروح و مذکور می‌شود
بسیط مطلق و احدی نمی‌شود بواسطه اینکه بسیط مطلق آنست که شیء از اشیا بنحوی از انحاء ذکر در او
مذکور نباشد و چیزی که در او ذکر شیء از اشیا با وصف خصوصیه ثابت باشد البته بسیط
نخواهد بود پس علم ازلی علم بممکن بما هو ممکن نخواهد بود و چنانچه کسی نظر کند در جمیع صفات کمالیه
از برای خدا بضرورت اسلام ثابت است و خدا را منزه از صفات ممکن بما هو ممکن کند و از حد تشبیه
خارج شود خفایی از برای او نخواهد ماند بواسطه اینکه بر پیغمبران و اوصیای پیغمبران علیهم السلام
است حجت بر خلق تمام کنند و البته کرده اند و تمام حجة وقتی است که بحد ضرورت برسد تا اینکه
از برای احدی عذری باقی نماند و اینکه خلق در خطا می‌افتند از اینست که غفلت می‌کنند و اعراض
از آیات الهی می‌کنند هم چنانکه خدا می‌فرماید و کأین من آیة فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها
معرضون مثلا در همین مسئله اگر نظر کنیم و از ضروریات اسلام غفلت نکنیم البته حق مثل شمس در رابعة
النهار ظاهر خواهد شد از جمله چیزهایی که در این مسئله بایست ملتفت شد یکی اینست که از برای خدا قبل
و بعد و حین نیست هم چنانکه از برای خلق ثابت است بعد از آنکه از برای خدا قبل و بعد و حینی نشد
البته وقتی بعد وقتی از برای او نخواهد بود و البته چیزی بعد چیزی از برای او حادث نخواهد شد و تصور ثبوت
چیزی بعد چیزی از برای او نخواهد شد و شکی نیست که دارای ملک کمال است البته دارای ملک است و
چنانچه از کمال اول غفلت نکنیم می‌بینیم که از برای خدا وجدان ملک بعد فقدانش نیست بواسطه اینکه
وجدان بعد از فقدان صفت خلق است که از برای او حین بعد حین است و بالضروره حین بعد حین هم
نقص است خدا منزه از اوست و بودن خدا عین ملک هم نقص است هم چنانکه دارای ملک کمال
است پس بالضروره مقام ملک خدا مقام ذات خدا نیست مقام ملک مقام ملک است و هم چنین
دارای علم بهر چیز کمال است و فقدان علمی از علوم در وقتی از اوقات نقص بالضروره خدا دارای هر علمی از علوم
است

و کم من آیة یمرون علیها و هم عنها معرضون



است و چون از برای خدا آنی بعد آنی نیست در صفت امکان است از برای خدا وجدان علمی بعد
از وجدان نیست حین وجدان او بهمه علوم حین واحد است که از برای او حین قبل و بعد نیست
متصور است بواسطه اینکه حینی که از برای او قبل و بعد باشد صفت ممکن است و خدا منزه از اوست
و هم چنانکه بودن ملک عین ذات خدا نقص است بودن علم بممکن بما هو ممکن عین علم ازلی بما
هو ازلی نقص است هم چنانکه دارای او کمال است پس بالضروره کمال اینست که مقام علم بممکن
بما هو ممکن که دارای او کمال است غیر مقام علم ازلی باشد و بالضروره از اینکه مقام علم بممکن بما
هو ممکن مقام علم ازلی نشد لازم نمی‌آید که خدا دارای علم بممکن بما هو ممکن نباشد در عین اینکه
مقام علم بممکن مقام علم ازلی نیست خدا دارای علم بممکن بما هو ممکن در مقامش هست و دارایی
خدا علم بممکن بما هو ممکن را بعد از فقدانش نیست و الا از برای خدا حین بعد حین می‌شد که صفت ممکن است
و نبودن علم بممکن بما هو ممکن در مقام علم ازلی کمال علم ازلی است پس بایست علم بممکن بما هو ممکن
در مقام علم ازلی نباشد هم چنانکه نبودن ملک بما هو ملک در مقام ذات ازلی کمال ذات ازلی است
و شکی نیست در اینکه علمی که در او معنی ملکیت ثابت است ملک است و ملک در مقام ذات نیست
و بالضروره معنی فعل در او ملکیه مدغم و محقق است و در حقیقت او ارتباط و انتساب و فقر
مأخوذ است پس بالضروره علم فعلی در مقام علم ازلی نیست و چون دارای او در ملک کمال است خدا
دارای اوست و هر کس خدا را دارای او در وقتی از اوقات نداند کافر است چنین فقدانش نقص است و از اینکه
علم بممکن بما هو ممکن ملک خدا باشد و خدا دائم دارای او در ملک باشد بالضروره نقص و تعطیل از کمالی
حاصل نمی‌شود هم چنانکه معلوم شد در نبودن مقام ملک عین مقام ذات و دارایی ملک در مقام ملک
کمال مطلق است لا غیر خلاصه کلام اینست در کامل مطلق آنست در دارایی هر کمالی از کمالات در
مقام آن کمال باشد و فاقد هیچ کمالی از کمالات در مقامش نباشد گاهی نمی‌بینی که فاقد انتقام در مقام انتقام
و فاقد عفو در مقام عفو ناقص است و عفو و انتقام هر یک در مقام خود کمال اند و هم چنین بسط در مقام
بسط و قبض در مقام قبض کمال است اما بسط در مقام قبض و قبض در مقام بسط نقص و هم چنین
حلم در مقام حلم و غضب در مقام غضب کمال است و حلم در مقام غضب و غضب در مقام حلم نقص

وهم چنین تکلم در مقام تکلم وسکوت در مقام سکوت کمال است اما تکلم در مقام سکوت وسکوت
در مقام تکلم نقص پس بالضرورة بثبوت علم امکانی از برای خدا در مقام امکان کمال است وعدم ثبوت
علم امکانی از برای خدا در مقام امکان نقص است وهم چنین ثبوت علم ازلی از برای خدا در ازل کمال است
وفقدان علم ازلی در ازل نقص است اینست که حضرت صادق علیه السلام می فرماید کان الله عز وجل ربنا
والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور
وهم چنین ثبوت علم امکانی در مقام ثبوت علم ازلی نقص است وثبوت علم ازلی در مقام علم امکانی هم
نقص پس معطله جماعتی هستند که علوم امکانی را در مقامش از برای خدا اثبات نکنند وعلم ازلی را در
مقامش سلب نمایند وخارج از حد تعطیل اوست که علم ازلی را در ازل وعلم امکانی را در امکان
اثبات کند پس منکر علم ازلی معطله است هم چنانکه منکر علوم امکانی در مقامش معطله است وهم
شیخ اعلی الله مقامه علم ازلی را در مقامش اثبات فرموده وعلوم امکانی را در مقامش وعلم ازلی را در غیر
مقام سلب نموده هم چنانکه علوم امکانی را در غیر مقام سلب نموده واز سلب در مقام واثبات در مقام
کسانیکه جمع بین کلمات ایشان نکنند تناقض می فهمند ونسبت تعطیل باین شیخ می دهند در عین اینکه
خود از حد تعطیل خارج شده اند وچون مقصود صرف بیان مراد ایشان بود ونقل اقوال فائدة نداشت
لهذا باین قدر که فهم مراد ایشان می شود اکتفا شد

الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی محمد واله الطاهرین سنة ١٢٧٤

بسم الله الرحمن الرحیم وصلی الله علی محمد واله

ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم فائدة اعلم ان العالم بالشیء لا یخلو اما ان یکون فی ذاته
عالما به بمعنی انه لا یحتاج الی معلم یعلمه او لا یکون فی ذاته عالما بشیء من الاشیاء ویحتاج الی من یعلمه
فان کان فی ذاته عالما مستغنیا عن المعلم فیکون الشیء المعلوم بذاته معلوما له ویکون معلومیته للعالم الغنی
وصفا ذاتیا له یمتنع تخلفه عنه اذ لو لم یکن الشیء المعلوم بذاته معلوما للعالم الغنی وتخلف معلومیته للعالم
الغنی عنه لم یکن الغنی غنیا ولذا لا یصح ان یقال فی شیء من الاشیاء انه کان مجهولا لله سبحانه ثم صار معلوما له کما
یصح ان یقال فی کل شیء ممکن انه کان معدوما ثم صار موجودا فاذا کان معلومیة الشیء للعالم الغنی وصفا
ذاتیا للشیء فبالضرورة یکون معلومیته للغنی مقدما علی کونه مکونا موجودا لان کون الممکن ووجوده لیس

وصفا

وصفا ذاتیا له لما هو الظاهر المحسوس من تخلف الکون والوجود عن الممکن لانه ما کان ثم کان والوصف
العرضی بالضرورة مؤخر عن الوصف الذاتی اذ الوصف الذاتی ثابت للموصوف حین ثبوت الوصف العرضی له وحین
عدم ثبوته له کما ان وصف الانسانیة ثابت لزید حین ثبوت القیام له وحین عدم ثبوته له وثبوت القعود له
ولذا یقول الامام علیه السلام فی خطبته احاط بالاشیاء قبل کونها فلم یزدد بکونها علما علمه بها قبل ان یکونها کعلمه
بها بعد تکوینها ویقول علیه السلام لم یزل الله عالما بالاشیاء قبل ان یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد ما خلق الاشیاء
ویقول علیه السلام کان الله ولا شیء غیره ولم یزل عالما بما یکون فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه حیث ان وصف
معلومیة الاشیاء لله سبحانه وتعالی ذاتی لها ومقدم علی ما هو عرضی لها من کونها مکونة موجودة ولا شک ان ثبوت الشیء
فرع ثبوت المثبت له فاذا کان ثبوت وصف المعلومیة للغنی للشیء المعلوم مقدما علی ثبوت الکون والوجود له فیکون
لما هو المعلوم للغنی ثبوت قبل کونه ویسمی بالثبوت العلمی فلکل شیء کونان من الثبوت ثبوت علمی ذاتی
مقدم وثبوت کونی وجودی مؤخر ولا یجوز ان یکون الثبوت العلمی المقدم فی الازل لانه لا شک ولا ریب ان
معلومیة السماء مثلا للعالم الغنی وصف ذاتی للسماء بما هی سماء ولیس وصفا ذاتیا للغنی بالبدیهة فلا یکون معلومیة للعالم
السماء بما هی سماء للعالم الغنی عین معلومیة العالم الغنی لنفسه اذ معلومیة الغنی لنفسه عین نفسه ومعلومیة السماء بما هی سماء
للعالم الغنی عین السماء بما هی سماء فان کان معلومیتها بما هی سماء له تعالی عین معلومیته تعالی لنفسه لکان الله العالم الغنی
بما هو هو عین السماء بما هی هی وهو بالبدیهة العقلیة باطل ولا یشک فیه من له ادنی تمیز وشعور فبالضرورة
ثبوت معلومیة السماء بما هی هی للعالم الغنی لا یکون عین ثبوت معلومیته تعالی لنفسه کما قال مولانا الصادق علیه السلام
کان الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا
مقدور فلو کان ثبوت وصف معلومیة الاشیاء للعالم الغنی عین ثبوت علمه بنفسه لما کان لقوله علیه السلام ولا معلوم
معنی صدق وبالضرورة اذا لم یکن ثبوت معلومیة السماء بما هی هی للعالم الغنی عین ثبوت معلومیته عز وجل
لنفسه لم یکن فی الازل ایضا والا لزم تعدد القدماء او کون الازل محلا للحوادث ولا یلزم من تقدم الازل
علی ثبوت معلومیة الاشیاء للعالم الغنی ثبوت مجهولیتها فی الازل وتقدم المجهولیة علی المعلومیة لانه اذا
کان معلومیة السماء بما هی هی للعالم الغنی سبحانه وتعالی وصفا ذاتیا لها لا یکون وصف المجهولیة ضدا له حتی یلزم
من سلبه اثباته اذ بسلب الصفة الذاتیة یسلب الموصوف فلا موصوف بعد سلب الصفة الذاتیة حتی یکون

له صفة اخرى ضده صفة الاول فقوله عليه السلام ولا معلوم بعد قوله عليه السلام كان الله عزوجل ربنا
والعلم ذاته اثبات لاحدية علمه عزوجل وبساطته فتدبر ولا تغفل فاذا لم يكن للاشيا ثبوت علمي في
الازل وامتنع ان يكون ثبوتها العلمي في الازل فلا محالة يكون في الامكان لان ما سوى الازل الذي هو
ذات الله الغني وما دونه ليس الا الامكان فاذا كان معلومية الاشيا بما هي للعالم الغني عزوجل مقدما
على مكونيتها وموجوديتها يكون علمه عزوجل بها مقدما على تكوينها وايجادها ولذا قال الامام ع فالعلم يتقدم
المشية والمشية ثانية ولما كان معلومية الاشيا للعالم الغني وصفا ذاتيا لها فلا تكون في الاتصاف به
محتاجا الى علة غيرها تكون بها متصفة به والا لم يكن ما هو ذاتي لها ذاتيا لها ولا اخفاء في ان الشي المعلوم اذا
لم يكن معلومية للعالم به ذاتيا له لا يكون علة اتصافه بمعلوميته للعالم به الا وقوع علم العالم به عليه
فاذا كان المقتضي للاتصاف بالمعلومية الا وقوع علم العالم بالمعلوم على المعلوم فلا يكون علم العالم الغني
بالاشيا الا نفس الاشيا اذ لو لم يكن المقتضي للصفة نفس الموصوف وكان مقدما على الموصوف لم تكن
الصفة صفة له لان المقتضي اذا كان مقدما كان مقتضاه مقدما وبالضرورة ما هو مقدم على الشي لا يكون
وصفا له فالمقتضي للوصف الذاتي ليس الا نفس الموصوف ولذا قال امير المؤمنين ع في خطبته ليس بينه وبين
معلومه علم غيره به كان عالما بمعلومه وان كان العالم بالشي محتاجا الى معلم يعلمه فلا يكون في ذاته عالما بالشي من الا[شيا]
وان كان محسوسا به بديا ولا يكون شي من الاشيا بوانه معلوما له فيكون وصف معلومية الاشيا له وصفا عرضيا لها
وربما يفارقها وكذا وصف عالميته بها وصف عرضي له ولذا قال تع ولقد اوحينا اليك روحا من امرنا ما
كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال الصادق ع ليس لله على الخلق ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم
ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا والعالم من الخلق والجاهل في ذلك سوا وان كان العالم اعلم ما يمكن
ان يكون في الامكان والجاهل اجهل ما يمكن ان يكون في الامكان والعالم من الخلق المحتاج الى تعليم الله
لا يخلو اما ان يكون واقفا في مقام الامر فيكون احداثه وايجاده عين تعليم الله اياه وانوجاده و
تكونه عين تعلمه من الله ويكون احداث الاشيا وايجادها عين تعليمه اياها حتى يكون الاشيا من حيث كونها
موجودة علما ومعلوما له او لا يكون واقفا في مقام الامر ولا يكون ايجاده عين تعليمه وانوجاده عين
تعلمه ولا ايجاد الاشيا تعليمه اياها حتى يكون الاشيا من حيث الوجود علما له ومعلوما له بل يحتاج في العلم بشي
بعد ان الله علمه بتكوينه وعلم الاشيا بتكوينها او لا يكون كذلك ولا يعلم شيئا بتكوين الله اياه ويحتاج في العلم بشي من الاشيا بعد
الحدوث مثال منه الشي في مشعره المناسب للمثال والحدوث مثال من الذي حصل له العلم بتكوينه في نفسه وحقيقته لم يبدا من

ثبوتها العلمي المتقدم على ثبوتها الكوني نخ د ع

٢ اما ان يكون تكونه نفس تعلمه وتكوين الله اياه نفس تعليمه اياه وتكوين الله الاشيا نفس تعليم الله لها الاشيا اياه

من الاشيا الحدوث مثال وآية من الشي المعلوم في مشعر من مشاعره المناسب للمثال والآية
والحدوث مثال وآية من الواقف في مقام الامر الذي حصل له العلم بتكونه في حقيقته وذاته
فان كان العالم من الخلق من الواقفين في مقام الامر وتعلم بتكونه وعلم الاشيا بتكونها فلا يكون
مكونا الا عالما ولا يكون شي من الشيا ولا في الارض من الذوات والصفات ومن الجواهر والاعراض
ومن النسب والاضافات ومن المحسوسات والمعقولات ومن الماديات والمجردات ومما تعلق به مشية الله
حصل له كون من الاكوان الا هو معلوم له بمحض تكونه وانوجاده بايجاد الله سبحانه وتع وهذا العالم
الخلق وان كان جميع العلوم الانطباعية المثالية التي تحصل لمن هو دون مقام الامر منه واليه
عنده وليس عنده غيره الا بتعليمه كما ان انوار الشمس من نوره ونور نوره ونور نور نوره الى ما يبلغ
من الشمس واليها تنتهي والشمس مؤتية لها وكلما اشراق منها لكن انوار العلوم الانطباعية المثالية
الشبحية الظلية ليست بعلم الذي يتفرد الواقف في مقام الامر به وليس لمن دونه منه نصيب فالعلم
الذي يتفرد به الواقفون في مقام الامر الذين ايجادهم تعليمهم وايجاد الاشيا تعليمهم اياها ليس الا
الاشيا من حيث الوجود واحببت ان اذكر لبيان هذا ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع وان كان الحديث
طويلا في الكافي عن ابي بصير قال دخلت على ابي عبد الله ع فقلت جعلت فداك اني اسئلك عن مسئلة
ههنا احد يسمع كلامي قال فرفع ابو عبد الله ع سترا بينه وبين بيت آخر فاطلع فيه ثم قال ع يا ابا محمد
سل عما بدا لك قال قلت جعلت فداك ان شيعتك يتحدثون ان رسول الله علم عليا ع بابا يفتح
له منه الف باب قال فقال يا ابا محمد علم رسول الله عليا ع الف باب يفتح له من كل باب الف باب قال قلت
هذا والله العلم قال فنكت ساعة في الارض ثم قال انه لعلم وما هو بذاك ثم قال يا ابا محمد وان عندنا الجامعة
وما يدريهم ما الجامعة قال قلت جعلت فداك وما الجامعة قال صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع
رسول الله واملائه من فلق فيه وخط علي بيمينه فيها كل حلال وحرام وكل شي يحتاج الناس اليه
حتى الارش في الخدش وضرب بيده الي فقال لي تاذن لي يا ابا محمد قال قلت جعلت فداك انما انا لك
فاصنع ما شئت قال فغمزني بيده وقال حتى ارش هذا كانه مغضب قال قلت هذا والله العلم قال انه
لعلم وليس بذاك ثم سكت ساعة ثم قال وان عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر قال قلت وما الجفر قال

مغضب ع

وعلماء من ادم فيه علم النبيين والوصيين وعلم العلماء الذين مضوا من بني اسرائيل قال قلت ان هذا هو العلم
قال انه لعلم وليس بذلك ثم سكت ساعة ثم قال وان عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام وما يدريهم ما مصحف
فاطمة ع قال قلت وما مصحف فاطمة ع قال مصحف فيه مثل قرانكم هذا ثلث مرات والله ما فيه من قرانكم
حرف واحد قال قلت هذا والله العلم قال انه لعلم وما هو بذاك ثم سكت ساعة ثم قال ان عندنا علم ما كان
وعلم ما هو كائن الى ان تقوم الساعة قال قلت جعلت فداك هذا والله هو العلم قال انه لعلم وليس بذاك
قال قلت جعلت فداك فاي شيء العلم قال ما يحدث بالليل والنهار الامر بعد الامر والشيء بعد الشيء الى
يوم القيمة انتهى وقوله عليه السلام في تفسير العلم الذي جعله الله خزانه ما يحدث بالليل والنهار الامر بعد الامر
والشيء بعد الشيء بعد سلب العلم عن العلوم الانطباعية في حيى اثباته دليل على ان اطلاق العلم على
العلم الذي هو مثال المعلوم ومغاير له مجاز وحقيقته ليس الا نفس المعلوم اذ ما يحدث بالليل والنهار والامر
بعد الامر والشيء بعد الشيء الذي فسر العلم به ليس الا المعلوم فتدبر ولا تغفل فالواقفون في مقام الاخر عيني
انه لا يعزب عن علمهم مثقال ذرة في السموات والارض وليس لهم حالة جهل ويعلمون كلما هو تحت مشية الله و
شيئا بمشية الله يعلم احاطة لا يعلمون في انفسهم شيئا من الاشياء محسوسا كان او معقولا غيبا كان او شهادة بديهيا
كان او نظريا ولا يكون شيء من الاشياء بذاته معلوما لهم فهم عليهم السلام لا يعلمون ما يعلمون الا بتعليم الله عز وجل الذي
هو نفسهم ونفس ما يحدث بالليل والنهار فما ورد في الكتاب من نفي علم الكتاب والايمان عنه ص كما في قوله تع
ولقد اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فليس المراد من العلم المنفي الا العلم الذاتي
السابق على الكون الذي لم يحصل من تعليم والا فالكتاب والايمان ليسا الا امرا احدث وكلما حدث باحداث
الله فهو علمه ص فهو ص في حال كونه عالما بالكتاب والايمان بجودهما ليس في ذاته عالما بهما مستغنيا عن الله تع
ولا الكتاب والايمان في انفسهما معلومان له ص اذ ليس معلوميتهما له ص ذاتيا لهما ولذا قال تع ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء من العلم الكوني الذي علمهم اياه اذ ليس تحت المشية الا العلم الكوني والعلم السابق على المشية
محال ان يكون لاحد من الخلق لانما يمكن ان يكون للمخلوق لا يكون الا تحت المشية وليس تحت المشية الا العلم الكوني
فظهر ان العلم علمان علم مكنون مخزون لا يعلمه الا الله وعلم يعلمه الخلق بتعليم الله سبحانه كما قال الصادق ع
ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبياءه ع

ونحن



ونحن نعلمه وقال ابو جعفر عليه السلام العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه
وعلم علمه ملائكته ورسله

اللهم وفقنا للاتمام
بجاه محمد وآله صلى الله
وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول العبد الآثم الجاني الفاني
عبد الصمد بن محمد حسين الهمداني انى لما رأيت مسئلة الحقيقة بعد الحقيقة ومسئلة ان الوضع يجوز ان
يكون خاصا والموضوع له عاما من المسائل التى تنفتح بمعرفتها من العلم ابواب بحيث ينفتح من كل باب الف
باب وتنكشف بها الاستار عن وجوه بواطن الآيات والاخبار المحجوبة بالف حجاب ونقاب ورأيت انها
لصعوبة ماخذها ودقة مسلكها لا ينالها ايدى ابناء الزمان لعدم نظرهم فيها بشعورها الذى اعطاهم الله
الملك المنان وعدم اخذهم العلم من امناء الرحمن عليهم سلام الله الملك المنان فاحببت ان اكشف عن وجهها النقاب
ليصل اليها ايدى اولى الافئدة واولى الالباب وابينها مشروح العلل ومبين الاسباب ونسئل الله ان
يسددنا للصواب فانه موفق للبدء والمآب فنقول اعلم انا لما نظرنا فى الافاق والانفس وجدنا الموجودات
واقعة فى سلسلتين سلسلة طولية وسلسلة عرضية والموجودات الواقعة فى السلسلة الطولية هى الموجودات
التى يكون بينها ترتب العلية والمعلولية كالشمس ونوره والسراج وشعاعه والشاخص ومراياه
والشخص وآثار افعاله ووجدنا ان هذه الموجودات لا تجمعها حقيقة واحدة ولا تجتمع فى مرتبة واحدة
بل السافل معدوم فى رتبة العالى لا يذكر معه بوجه من الوجوه كما ترى انك اذا رأيت زيدا قائما تقول
رأيت زيدا وحده ولا تقول رأيت زيدا وقيامه او قعوده فترى قيامه وقعوده معدومين فى رتبته
فلو كانا موجودين فى رتبته لقلت رأيت زيدا وقيامه كما اذا كان معه عمرو والموجودات الواقعة فى
السلسلة العرضية هى التى لا يكون بينها ترتب العلية والمعلولية وتجتمع فى رتبة واحدة وتجمعها
حقيقة واحدة كالموجودات المندرجة تحت طبيعة نوعية او جنسية ووجود هاتين السلسلتين
ظاهر معلوم لا ينكره احد فاذا علمت هذه المقدمة فاعلم مقدمة ثانية وهى ان السافل والاثر له
ثلث مقامات فى مقام وصف للعالى والمؤثر وفى مقام دليل له دليل اثبات ووجود لا دليل كشف وشهود
كما ان فى المقام الاول وفى مقام حجاب له ففى المقام الاول لا يرى فى السافل الا نفس العالى فى عين انه لا
يرى الا نفس السافل لما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات
الى نظائرها لانك اذ لو نظرت الى الاثر رأيت فيه نفسه لم يكن وصفا للعالى وحكاية عنه كالمرآة فانها
لا تكون مرآة الا اذا نظرت اليها مجردا لها عن جميع حدودها من الاستقامة والاعوجاج والصغر
والكبر والحمرة والصفرة والبياض عن الوجدان فاذا جردتها عن هذه الحدود لا ترى فيها غير
الرهني

25

٤٢

اللفظ كما لا يصح الاشتراك المعنوى فان قلت انه مجاز فى السافل وحقيقة فى العالى قلت اولا
انا قد ابتنا فى المقدمة الثالثة انه حقيقة فيه وانه ليس للسافل اسم الا اسم العالى وثانيا ان فى المجاز
لا بد من ملاحظة المعنى الحقيقى وملاحظة المعنى المجازى وملاحظة العلاقة بين المعنيين ولا بد فى المجاز
من القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى والشخص حين يلتفت الى المعنى المجازى غافل عن المعنى الحقيقى
وفيما نحن فيه ليس كذلك لانه لا يرى فيه الا شيء واحد وهو العالى كما عرفت فى المقدمة الثانية
نعم يصح الاطلاق المجازى فى المقام الثانى من مقامات الثلثة وهو مقام كونه دليلا فان قلت
انه مجاز فى العالى وحقيقة فى السافل قلت مع انه خلاف المفروض كما بيناه فى المقدمة
الثالثة ان السافل فى المقام الذى لا يرى فيه الا العالى اسمه اسم العالى بناء فى حكمة الواضع
لان الحكيم هو الذى يعطى كل ذى حق حقه ويسوق الى كل مخلوق رزقه وحق العالى ان يكون
متبوعا فى جميع المراتب وحق السافل ان يكون تابعا فى جميع المراتب فلو كان مجازا فى العالى يلزم ان
يكون التابع متبوعا والمتبوع تابعا وينافى قوله تعالى وما امرنا الا واحدة ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا لانه ليس اختلاف اعظم من ان يكون التابع متبوعا والمتبوع تابعا فان قلت انه
من باب النقل قلت ان فى المنقول لا بد ايضا من تعدد الوضع مع ملاحظة المناسبة وقد علمت عدم
تعدده فظهر ان هذا الاطلاق ليس من الاقسام المعروفة بل هو قسم آخر نسميه بالحقيقة بعد الحقيقة
فاذا وجدنا هذا القسم فى الالفاظ فنقول فى اثبات الوضع الخاص والموضوع له العام ان الاحتمالات
العقلية للوضع اربعة الاول الوضع عام والموضوع له عام والثانى الوضع خاص والموضوع
له خاص الثالث الوضع عام والموضوع له خاص والرابع الوضع خاص والموضوع له عام والوضع
العام هو الذى يكون الملحوظ فيه امرا عاما محتمل الصدق على كثيرين كان وضع لذلك العام يكون الموضوع له
ايضا عاما وان لم يوضع له بل وضع لافراده يكون الموضوع له خاصا والوضع الخاص هو الذى يكون
الملحوظ فيه امرا جزئيا غير محتمل الصدق على كثيرين والفرق بين القسم الاول والثالث مع ان
اللفظ فى كل واحد منهما يستعمل فى الافراد هو ان الاول يستعمل فيها لا من حيث الخصوصية وفى الثالث
يستعمل فيها من حيث الخصوصية ففى كل موضع يكون اللفظ مستعملا فى افراد كثيرة لا من حيث الخصوصية
يكون الموضوع له عاما كاسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والاصوليون صححوا القسم الثالث وابطلوا القسم
الرابع ونحن نقول القسم الرابع صحيح وموجود والقسم الثالث غير صحيح ومفقود حيث قلنا ان واضع

الالفاظ هو الله سبحانه كما هو المشهور بين الاصحاب ويدل عليه الادلة العقلية والآيات القرانية والاخبار
الكثيرة المستفيضة المروية عن آل صفوة البرية اما بطلان القسم الثالث فلان الاصل في الوضع ان يكون
مطابقا للموضوع له ولا يكون مخالفا له ومن جوزه وصححه فحيث قالوا ان الخصوصيات غير متناهية ولا
يمكن الاحاطة بها وتصورها وهذا صحيح اذا قلنا بان الواضع غير الله او قلنا ان الواضع هو الله سبحانه
وهو سبحانه لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي واما اذا قلنا بان الواضع هو الله سبحانه وان الله يعلم الجزئي بما هو
جزئي والكلي بما هو كلي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اكبر ولا اصغر من ذلك الا
في كتاب فلا يبقى وجه لتصحيح هذا القول اما صحة القسم الرابع ووجوده فلانا قد اثبتنا في المقدمة الثانية
ان اسم السافل لا من حيث الحد وهو اسم العالي واثبتنا في المقدمة الرابعة ان تحت كل حقيقة آثار
غير متناهية كل واحد منها حصة من ظهورها الكلي يطلق على كل واحد منها لا من حيث الخصوصية اسم
العالي فيكون اطلاق اسم العالي على ظهوراته كاطلاق اسم الجنس على افراده فكما كان الموضوع له فيه عاما
كذلك هنا يكون عاما لانه لا فرق بينهما فثبت بهذين المقدمتين ان الموضوع له في اسم العالي الذي
يطلق على ظهوراته وآثاره الجزئية لا من حيث حدودها وتشخصاتها بل من حيث ظهور العالي فيها
عام وقد اثبتنا في المقدمة الثانية ان السافل في مقام يطلق عليه اسم العالي ويكون اسمه اسمه لا يرى فيه
غير العالي فالآثار والظهورات الخاصة التي يطلق عليها اسم العالي حقيقة لا يرى فيها غير العالي وهو امر جزئي شخصي فبالمقدمة الخامسة
يكون الوضع خاصا فثبت ان الوضع في اسم العالي الذي يطلق على آثاره وظهوراته الجزئية من حيث ظهور العالي فيها
خاص والموضوع له عام وانا امثل لك مثالا يتضح لك حقيقة الامر شاهدا ما نقول بالعين [illegible] اذا
كان في مقابل شاخص مرايا عديدة تنطبع في كل واحد منها مثاله و[illegible] نظرت اليها لا من حيث خصوصياتها الا ترى فيها
الشاخص ولا تطلق عليها اسما غير اسم الشاخص ولا يكون لها اسم الا اسم الشاخص فلاجل ان اسم الشاخص يطلق على
كل واحد منها لا من حيث الخصوصية كاطلاق اسم الانسان على افراده يكون الموضوع لها عاما ولاجل انك لا ترى الا
امرا شخصيا غير محتمل الصدق على كثيرين يكون الوضع خاصا لانه لا معنى للوضع الخاص الا هذا كما عرفت في المقدمة
الخامسة فان قلت قد ابطلت القسم الثالث من اقسام الوضع لاجل عدم التطابق وعلى هذا يلزم ان يكون
الوضع غير مطابق للموضوع له قلت ليس الامر كما زعمت لان عدم المطابقة يكون في صورة [illegible] اللفظ
لغيره وهنا ليس كذلك بل ملاحظتك للموضوع له العام عين ملاحظتك للآلي ولا يمكنك ان تنزع هذا العام
الى [illegible] فما ادركت [illegible] الثانية تعرف ان الامر ليس الا كما اقول فما كنت [illegible] قلنا وان لم يكن [illegible] فتاعنا وما نحن
الا ما ذكرناه فاعتقد ولكن في الامر [illegible] كما كنا فان قلت [illegible] هذا خلاف الاجماع قلت [illegible] الذي اجمعوا على بطلانه غير هذا ونحن
لا نقول به
تمت

لا نقول به

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يحيط بعلمه كل الخليقة ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة ويعلم بكل شيء في رتبة وجوده قبل
وجوده وحين وجوده وبعد وجوده والصلوة على محمد الذي استخلفه في القدم على سائر الامم و
اقامه مقامه فاشهده خلق السموات والارض وخلق نفسه ثم من الله على المؤمنين اذ بعثه فيهم لتعليم الكتاب
والحكمة والسلام على آله الطيبين الذين جعلهم الله ابوابا لمدينة العلم والمعرفة وافترض طاعتهم على كل البرية
وامرهم بالاخذ عنهم بالكتاب والزبر والبينة الذين حين سئلوا من المعارف والواجب عليه اما بعد
فيقول العبد الجاني الفاني عبد الصمد بن محمد حسين الهمداني انه قد صعب على بعض الاصحاب الذين ميزوا
الاثر الحسنات واهتدوا الى من هو النبأ للنبأ حل بعض عبارات الحكماء الالهيين وتميز الخطاء منها من الصواب
فارسل بتلك العبارات الى آية الله الآيات وعلامة العلماء ومن عروة الوثقى لحبل آل المبين وامرنا بما يرد
فيه ليالي واياما آمنين ومن اوجب الله اطاعته على المسلمين لانه مربط لقلوب المؤمنين ومانع للشكوك
التي القاها الشياطين فسئل من ذلك الجناب ان يكشف النقاب عن كلمات هؤلاء الالهيين ويبين ما هو
الحق والصواب وهو دام الله بقاه وجعلنا في كل مكروه فداه لما كان مشاغله كثيرة لكثرة ما يرسل الى
جنابه من المسائل المشكلة والاحاديث الصعبة المستصعبة التي لا تنحل ولا تظهر الا ببيانه
ورأى ان حل هذه العبارات وبيان ما هو الحق من هذه الكلمات ليس بهذه المثابة لان هذه المسئلة
ليست من المسائل المشكلة بل هي عند كل من حضر عنده في مدة قليلة واشرق باشراقاته كل صباح
وعشية وحصل عليه ثمرة ايمانه بارشاده وهدايته من المسائل البديهية الضرورية وان زلت
فيها اقدام العلماء وتحيرت فيها افهام الحكماء حيث انهم اعرضوا في علومهم عن ائمتهم عليهم السلام
وما اعتمدوا على احاديثهم بما القى الشيطان في قلوبهم من ان احاديث اهل البيت عليهم السلام ليست
برهانية تطمئن بها القلوب وتركن اليها النفوس واتخذوا اعداء ائمتهم عليهم السلام من مثل ابن
سينا وتلميذه بهمنيار والفارابي والتفتازاني وابن العربي ائمتهم في علومهم وزعم منهم ان العلم
لا يحصل الا بقراءة كتبهم وكثرة النظر فيها فجعلوا همتهم ان يقرؤها وان يطالعوها وان يجعلوا اعتقادهم
على وفق اعتقادهم حتى انه الى زمان ملا جلال ما اجترء احد ان يرد على ابن سينا وهو
اول من قال اني لست ممن آمن بما في الشفاء فبلغ الامر بحيث صار العالم عندهم كل العالم
والحكيم كل الحكيم من تفهم كلام هؤلاء الاشرار اعداء الائمة الاطهار عليهم سلام الله الملك الجبار فجعلهم

الصواب وما ازدادوا الا الاضطراب لاعراضهم عن الباب وقد قال رب الارباب ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض
له شيطانا فهو له قرين وانهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون انهم مهتدون وضاق عليهم المعاش لما قال تعالى ومن اعرض عن
ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى فما حصلوا الا الاعضال كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام
ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله
لا انفاد لها امرني روحي له الفداء ان اكتب الجواب وابين ما هو الصواب واكشف النقاب عن وجوه عرائس الحقائق
الالهية فبادرت بالجواب امتثالا لامر ذلك الجناب ولكني اقول اني الى الآن ما كتبت لسؤل جوابا لعجزي عن
اظهار ما في ضميري على الكتاب ولكن حيث كان الله عند ظن كل مؤمن ومؤمنة وهو ادام الله بقاه ظن بي خيرا اراد
مني ان يصل في ظنه ويسهل على اظهار ما جعله مخزونا عندي بجوده واحسانه فاقول مستعينا بالله ومتمسكا
بحبل الله ان قبل الشروع في حل العبارات وبيان ما هو الحق والصواب من الكلمات لا بد من ذكر اصول تنحل بها
المشكلات ومن تمهيد مقدمات تندفع بها الشكوك والشبهات المقدمة الاولى هي ان الشيء لا يدرك
ماوراء مبدئه ولا يتجاوز الا عن حدود نفسه كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام [illegible] انما تحد الا
دوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها وقال عليه السلام في الخطبة اليتيمية ان قلت هو هو فالهاء والواو
كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وان قلت هو هواء فالهاء والواو من صنعه رجع من الوصف
الى الوصف ودام الملك في الملك انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله الطريق مسدود والطلب
مردود دليله اياته ووجوده اثباته ولنا في اثبات هذا الاصل الاصيل والبيت الذي يأوي اليه
كل من اهتدى الى السبيل والبناء الذي لا الوف باب من العلم مرشد ودليل طرف الاول لاولي الافئدة وما جاء
دليل الحكمة وهو انه لا اختفاء عند من له ادراك ان الادراك فرع وجود المدرك لانه معنى مفعول ويفعل
لا يكون الا بالفاعل فاذا كان الفاعل معدوما يكون فعله منتفيا لان الفعل ليس اعلى من الفاعل بل هو اما
في مقام الفاعل ان كان فعلا ذاتيا كادراك الشيء نفسه فانه بنفسه لا بجزئه او في مقام دون مقام الفاعل
كادراك الشيء قيامه وقعوده ولا شك ان الشيء فوق رتبته في مقام مؤثره وموجده معلوم بل ممتنع
والا لم يكن هو اولى بان يكون علة وهذا اولى بان يكون معلولا فيكون ادراكه لما فوقه منتفيا والا
لكان الشيء اعلى من نفسه ولكان موجودا في ادراكه قبل ان يكون موجودا هذه الطريقة الثانية لاولي الالباب
اصحاب دليل الموعظة الحسنة الذين اذا سمعوا القول يتبعون احسنه وهو انه غير مستور عند من له ادنى
شعور ان الاثار كلها مقهورة عند من خلقها وان المؤثر والمنير له السلطنة والهيمنة على المنور وان
مقتضى السلطنة العزة والمناعة ولا ريب عند من له ذوق سليم وعقل مستقيم ان الشيء لا يكون عزيزا منيعا





الا اذا كان بعيد المنال بعد ان يكون موجودا في المقال فكلما يزداد بعده عن الوصال يتجدد في العزة
والجلال وكلما يقرب الى الوصال يزداد له الابتذال ويحصل له النقصان في الجلال كما هو الظاهر والبديهي
الا لتطويل المقال ولما كان هو سبحانه وتعالى حكيما والحكيم هو الذي يعطي كل ذي حق حقه ويسوق الى المخلوق رزقه
وكان المؤثر له كمال السلطنة وكان كمال السلطنة مقتضيا لكمال العزة فيجب ان يجعل اسمه في الاثار ويحجب
عنها ذاته ليتحقق ما هو حقه من كمال العزة والمناعة الطريقة الثالثة لاهل الخشية اصحاب دليل المجادلة
وهي انه لا بد ان يكون بين المدرك والمدرك من المناسبة والا لادرك كل شيء كل شيء ويبطل كل شيء
والملازمة ظاهرة وبطلان التالي بديهية محسوسة الا ترى انك لا يمكنك ان ترى باذنك وتسمع بعينك
وتشم بلسانك وتذوق بانفك وتلمس باذنك وكذا لا يمكنك ان تدرك المعاني بخيالك والصور بعقلك
والمناسبة لا تكون الا بين شيئين يكونان في رتبة واحدة ويجتمعان في مشهد واحد لان المناسبة فرع
وجود المتناسبين ولا شك ان الاثر والمؤثر لا يجتمعان في مرتبة ولا يوجدان في مشهد واحد لانه لو وجد
الاثر حيثما يوجد المؤثر والمؤثر حيثما يوجد الاثر لما كان الاثر اثرا والمؤثر مؤثرا بل كل مقام يوجد المؤثر يمتنع
ان يكون الاثر موجودا فيه وكذلك بالعكس كل مشهد فيه وجود الاثر يمتنع ان يكون فيه المؤثر فاذا امتنع
شرط المناسبة ينتفي المناسبة فينتفي ادراك الاثر المؤثر فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يمكن للعالي المؤثر
ادراك الاثر كما انه لا يمكن للاثر ادراك المؤثر لانه اذا كان الادراك فرع المناسبة ولم يكن حيث
لم يكن فكما ان المناسبة بين السافل والعالي منتفية كذلك المناسبة بين العالي والسافل منتفية لان
انتفاءها من طرف يستلزم انتفاءها من طرف اخر قلت ان العالي لا يدرك بذاته السافل حتى تلزم ما
الزمت بل يدرك السافل بنفس السافل كما ان السافل يدرك العالي بادراك نفسه التي هي ظهور
العالي كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه واي مناسبة اقوى واتم من
مناسبة الشيء مع نفسه وسنفصل هذا الامر في مقدمة اخرى فاذا ثبت بكل الادلة ان
الشيء لا يدرك ما وراء ذاته ولا يتجاوز الا عن نفسه فنقول فلا يمكن لاحد من المخلوقات
ان يدرك ذات الله سبحانه وتعالى كما قال هو تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير
وقال مولينا امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وقال
مولينا الصادق عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وقال من هو
اعرف الخلق صلى الله عليه وآله ما عرفناك حق معرفتك فاذا امتنع ادراك الذات واكتناهها فلا يمكن لاحد

من المخلوقات فالتكلم في الله ولا في الصفات الذاتية لانها عين الذات لان التكلم في شيء فرع ادراكه لانه غير معقول
ان يتكلم احد في شيء لم يدركه بوجه من الوجوه ولن يصل اليه ادراكه وهل رايت من ليس له باصرة وكان
اعمى يخبرك عن الالوان والاشكال ويتكلم فيها ومن ليس له شامة يخبرك عن الروايح ويتكلم فيها وقال هذا رايحة طيبة و
هذا رايحة منتن ومن ليس له ذائقة يخبرك عن الطعوم ويتكلم فيها وقال هذا حلو او مر او حامض ومن ليس له سامعة
يخبرك عن الاصوات ويتكلم فيها بان هذا صوت حسن وهذا صوت قبيح فمن تكلم في الله وفي الصفات الذاتية فقد شرك بالله
وعبد خلقا من دون الله لانه لا يتكلم الا فيما عرفه وادركه ولا يعبد الا من تكلم فيه وما تكلم فيه وعرفه فهو مخلوق مثله
كما قال مولينا الرضا عليه السلام حين سئله سائل وقال لم خلق الله الخلق كلها انواعا شتى ولم يخلقه نوعا فقال عليه السلام لئلا
يقع في الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها لئلا يقول احد هل يقدر الله
عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر
الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير بل ادنى كما اشار اليه مولينا الصادق عليه السلام بقوله مردود اليكم في قوله
كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم ع ولاجل ان التكلم يورث الشرك قال ائمتنا
عليهم السلام اذا رايتم قوما يتكلمون في الله فقولوا لا اله الا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء ع ونهوا عن
التكلم في الذات وقالوا تكلموا في خلقه ولا تكلموا في ذات الله واذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا ثم قد تبين
مما بيناه انه ليس لذات الله سبحانه مفهوم بعد ما عرفناه حتى يقال انه كلي او جزئي اما اولا فلما اقمنا عليه البرهان
من انه سبحانه لا يحيط به الاوهام وليس للخلق من الخواص والعوام سبيل الى ادراك ذات الملك
العلام وان كل ما يدخل في الاذهان ويحيط به الاوهام فهو مخلوق موجود في ملك العزيز الجبار
وثانيا انه لو كان له سبحانه وتعالى مفهوم لكان مطابقا لما هو له مفهوم والا لكان منقوضا كل مفهوم كالكلي
وكل شيء مصداقا لكل مفهوم وكل من الملازمة وبطلان التالي لا يحتاج الى البيان مع ان المفهوم من شيء
لو كان مخالفا له فلا يكون مفهوما له لانه غير معقول ان يفهم من شيء ما هو مخالف له ولا اظن احدا ينكر
هذا الا ان يكون من اهل العناد واللجاج فاذن لا بد ان يكون مفهوم المركب مركبا ومفهوم البسيط بسيطا
ومفهوم المحدود محدودا فاذا عرفت هذا الامر البديهي الذي لا يشك فيه احد من اهل الانصاف فنقول
لو كان لله سبحانه مفهوم فلا يخلو اما ان ينطبع في العقل او في آلات النفس من الوهم والخيال اذ ليس للشخص مشعر
يدرك بها الامور الغيبية غير هذه الثلثة فان قلت فما تقول في الفؤاد قلت ان الفؤاد الذي به يعرف
الله ليس هو مشعر الشخص لانه اذا نظر بالفؤاد يغيب عن نفسه ولا يجد نفسه حتى يقول فؤادي بل انما هو معنى

من الله



من الله وهو كما قال الشاعر اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا راها
به فكان البصير بها طرفها وكل من العقل والوهم والخيال محدود اما العقل فبالحدود المعنوية الكلية
واما الوهم والخيال فبالحدود الشخصية الجزئية ولا يمكن ان ينطبع في المحدود بالحدود المعنوية الا
المحدود بالحدود المعنوية وفي المحدود بالحدود الشخصية الا المحدود بالحدود الشخصية كما قال مولينا
امير المؤمنين عليه السلام انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها وقال تعالى وانزل لنا من السماء
ماء فسالت اودية بقدرها فان رايت البحر في الحوض والا فثبت ولا تنكر فاذن فكل ما ينطبع في
مشاعرك محدود لانك ومشاعرك محدود فلا يجوز ان يكون ما في مشاعرك ومداركك مفهوما
للخالق لانه غير محدود ومنزه عن كل الحدود وثالثا انه لو كان لله سبحانه مفهوم في الاوهام لكان
ممتازا عن غيره من المفاهيم مع مشاركته لها في المفهوم فيكون محدودا مركبا فلا يكون مطابقا لما ليس
بمحدود ومركب مع ان المفهوم بما عرفت لا يكون الا مطابقا للمصداق فافهم ورابعا انه لو كان
له سبحانه مفهوما لكان مشاركا لما له مفهوم فيكون مركبا مع ان كل مسلم يشهد في كل يوم اقلا تسع مرات بانه لا شريك له
وخامسا انه لو كان له سبحانه مفهوم فلا يخلو اما ان يكون جزئيا او كليا منحصرا في الفرد كما يقولون ان مفهوم
الواجب بمعنى الكلي العام الذي يصلح للافراد غير متناهية لكنه ما وجد من افراده الا الفرد الواحد
الذي هو الله سبحانه فيكون مفهوم الواجب كليا منحصرا في الفرد وممتنع الافراد الاخر للمانع
فان كان مفهوم الواجب كليا منحصرا في الفرد كما يقولون سبحان ربك رب العزة عما يصفون وكان صدقا
فيكون الله سبحانه وتعالى ذا اجزاء لان الفرد مركب من الكلي والحدود المشخصة ولا يتحقق الا بالقيود
المخصصة اذ لولاها لما كان ورجع الى الكلي كما انه لولا الفصل لما كان النوع ورجع الى الجنس وهذا
ظاهر بين عند من له حس فان قلت هذه الحدود بذاته قلت اذن بطلت الكلية لاستحالة ان
يكون الشيء خاصا حين كونه عاما وجزئيا حين كونه كليا الا باعتبارين فاذا تحقق الاعتباران تحققت
الجهتان فيتحقق التركيب الذي هربت عنه ويكون هو سبحانه وتعالى محاطا لان الكلي محيط بكل الافراد
وله الهيمنة عليها فيكون هو اولى بان يكون معبودا ويكون هو سبحانه متنزها ومنعوتا بالغير لقيام
التخصص وهذا الغير الذي هو الكلي لا يخلو اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا فلا يخلو اما ان
يكون محدثه هو الله ام غير الله فان كان هو الله يلزم ان يكون محدث الشيء مؤخرا عن الشيء لما هو كان من ان
الكلي مقدم على الفرد محيط به وان كان حادثا بغير الله فيكون هذا الغير هو الله والذي هو فرد من

الكل عبد من عبيده لتحققه بما هو اثره وان كان قديما فلا يخ اما ان يكون هو عين ذات الله سبحانه بلا مغايرة
بوجه من الوجوه او يكون عينه مع المغايرة او يكون هو غير ذات الله فان كان هو عين ذات الله بلا مغايرة
فبطلت الكلية والفردية وانما هما شيء واحد بكل اعتبار وعلى القول بان اسماء الله توقيفية كما هو الحق
يمتنع اطلاق المفهوم عليه لعدم وروده من الشارع وان كان هو عين ذات الله مع المغايرة بان يكون
ذات الله باعتبار كليا وباعتبار فردا فيتحقق الجهتان فيتحقق التركيب وان كان هو غير ذات الله فيلزم تعدد
القدماء وتقدم شيء على الله سبحانه اذ انا لان المفهوم لكونه كليا صادق على كثيرين متقدم على الفرد و
محيط به فان قلت ان هذه المفاسد انما يلزم لو كان لهذا المفهوم تحقق وتأصل في الاعيان بخلاف ما
اذا لم يكن له تأصل وتحقق الا في الاذهان قلت اولا لابد ان يكون لكل مفهوم اصل في الخارج
كما نص عليه مولينا الرضا عليه السلام بقوله لا يقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها
خلقا ومولينا الصادق عليه السلام بقوله كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود
اليكم ويدل عليه الادلة العقلية ونذكرها انشاء الله فيما بعد وثانيا بعد التسليم ما شاء انه لو لم
يكن له تأصل وتحقق الا في الاذهان فلا يكون له ذكر قبل الاذهان وبعدها فلا يوصف الحق سبحانه
في القبل والبعد بانه فرد للمفهوم ولا يوصف الواجب بانه مفهوم كلي فعند الاذهان وتحققه
فيها فهل يؤثر في ذات الله سبحانه شيئا اي يورث له حكما وصفة لم يكن قبل ذلك ام لا فان كان الاول
فاختلف حالتاه وكان للاثر الممكن تأثير في المؤثر الواجب سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وان كان
الثاني فيكون افكا وكذبا وان كان مفهوم الواجب جزئيا فيلزم ايضا ما الزمناه في حال كونه كليا لان الجزئي
لا يكون الا شخصيا ولا يتحقق الا به لما بينهما من التضايف والتساوق وما يقول بعض من لم يطلع على
ماخذ العلم من ان النسبة بين الجزئي الحقيقي والاضافي عموم من وجه باطل زايل لان مدرك الجزئي
هو النفس ومدرك الكلي العقل فاذا ادرك النفس شيئا جزئيا يدرك العقل قبلها كليه لانه
لا يصل الى النفس شيء الا بتوسط العقل لقضاء الضرورة من ربط الطرفين وسادسا نقول لا شك ولا ريب ان
الشيء لا يتصف الا بما هو مناسب له والا لامر اتصاف الشيء بكل شيء فما يناسب الفقير المطلق لا يناسب الغني المطلق
فلا يتصف الغني المطلق بما يتصف به الفقير المطلق وحيث ان الممكن يتصف بالكلية والجزئية
فيجب ان لا يتصف به الواجب المطلق سبحانه وتعالى لانه منزه عن الامكان وكل ما فيه وبانتفاء الجزئية
والكلية ينتفي المفهوم ايضا لانحصاره فيهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يتصف هو سبحانه بانه موجود
يصح ان

لاتصاف



لاتصاف الممكن به قلت قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام ان قيل كان فعلى ازلية الوجود
وان قيل موجود فعلى تأويل نفي العدم وما يدل من الآيات والروايات على انه ليس لله سبحانه مفهوم
في الاوهام اكثر من ان يحصى لان كل آية تدل على انه تعالى لا تدركه الابصار وكل رواية تدل على انه
لا يدركه الاوهام ولا يحيط به الاوهام دليل على ذلك لانه لا اختلاف عند احد من الحكماء والمتكلمين والعرفاء
وكل من تكلم في العلم من الذين اثبتوا المفاهيم الذهنية في ان ادراك الاوهام انما هو بانتزاع المفاهيم
والكل متفقون على ذلك وانما اختلافهم في ان هذه المفاهيم هل هي اشباح لما في الاعيان ام بحقايقها تدخل في
الاذهان وفي انه هل ثبوت المفاهيم في الاذهان بالانطباع ام بخلاقية النفس فلو كان لله سبحانه مفهوم في الاذهان
لكان مدركا بالاوهام والابصار والكل باطل بمقتضى هذه الآيات والاخبار والملازمة ظاهرة لمن له اعتبار
المقدمة الثالثة انه ليس لصفات الله الذاتية من العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر مفاهيم مختلفة
كما زعم الذين ذهبوا الى العينية كذلك بل انما هي تعبير عن الكمال كالذي بانيته للخلق كما قال مولينا الرضا عليه السلام
اسمائه تعبير وصفاته تفهيم وذاته حقيقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه وكما
قال مولينا الصادق عليه السلام كما في الكافي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال للزنديق حين
سئله ما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه لا
جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور
ولا تغيره الازمان فقال له السائل فتقول انه سميع بصير قال هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة
بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه ويبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ولكن اردت
عبارة عن نفسي اذ كنت مسئولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض و
لكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا الى انه سميع بصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات
ولا اختلاف المعنى الحديث اما اولا فلان الصفات الذاتية انما هي عين الذات بلا اختلاف الجهات والاعتبارات
وقد اثبتنا بكل الجهات والاعتبارات ان ليس للذات مفهوم عند احد من المخلوقات وان كلما عينته الاوهام فهو
مخلوق من المخلوقات فلا يكون لها مفاهيم كما ليس للذات حتى يقال انها مختلفة واما ثانيا فلانه لو كان لها مفاهيم مختلفة
فلا يخ اما ان يكون لها مصاديق ام لا فان لم يكن لها مصاديق كانت كذبا محضا وان كان لها مصاديق
فلا يخ اما ان يكون مطابقا لها ام لا فان لم يكن مطابقا لها فلا يكون مصداقا لها هو الفرض ويدل عليه
المصداق بادنى وهلة وصيته هف وان كان مطابقا فيكون مصداق كل مفهوم مخالفا لمصداق المفهوم ا

الامر على حسب اختلاف المفاهيم فاذن نقول هذه الطوارق المختلفة مع اختلافها هل هي عين الذات بلا
اختلاف الجهات ام هي عين الذات باختلاف الحيثيات ام هي غير الذات فان قلت بالاول فيلزم ان يكون
الشيء من حيث انه هو مختلف متحدا ومن حيث انه متحد مختلفا وهذا في البطلان بمكان وان قلت بالثاني فيلزم
التركيب لان كل شيء له جهة وجهة وحيث وحيث مركب والله سبحانه منزه عن التركيب للنقص اللازم للحدوث
وان قلت بالثالث يلزم ان يكون هو سبحانه ناقصا في ذاته كاملا بالعرض ويلزم تعدد القدماء لو كانت الصفات
قديما واما ثانيا فلان ما يفهم من هذه الاسماء له مقابل وضد فانا ما نفهم من العلم الا ما هو مقابل للجهل ومن القدرة
الا ما هو مقابل للعجز ومن الحيوة الا ما هو مقابل للموت ومن البصر الا ما هو مقابل للعمى ومن السمع الا ما هو مقابل
للصمم فلو كانت للصفات الذاتية مفاهيم وكانت هي ما نفهم من هذه الاسما وكانت هي صادقة يلزم ان يكون لله ضد
مقابل ولا يلتزم به عاقل بل ولا جاهل فان قلت ان اطلاق هذه الاسما والصفات وارادة ذات الله منها ضروري
بين المسلمين والمؤمنين بل والمليين واختلاف مفاهيمها وعدم ترادفها بديهية عند اهل اللسان من
اللغويين والمنكر خارج عن زمرة المسلمين ومنكر لحسه ووجدانه بالقطع واليقين قلت نعم ان اطلاق
هذه الاسما وارادة الذات منها ضروري والكتاب والسنة عليه شاهدة وكذا ايضا تطابق المفهوم و
المصداق بديهية والمنكر منكر لحسه ووجدانه فالعلم كل العلم حل تلك العقدة المشكلة ورفع تلك
الشبهة المعضلة فاقول مستعينا بحول الله وقوته ان بين الالفاظ والمراد منها وسائط اربعة
وهي المفهوم والمعنى والمصداق والموضوع له وكلها حادثة فانية مضمحلة قد غيبتها الذات بظهوره
واخفاها بطلوع نوره والناس حيث لم يهتدوا الى معرفة هذه الوسائط الاربعة ولم يتميزوا بينها وبين
ما هو المراد بالفاظ المشتقة حيث انهم ذهبوا الى عيك كدرة وغرقوا الحلقة ومضوا فيها وتموا من
الحيرة فلا بد ان نفتح ابوابا ليظهر تلك الوسائط الاربعة حتى تنفتح تلك العقدة وترتفع تلك الشبهة
المعضلة الباب الاول في بيان المفهوم واعلم ان الحكماء والمتكلمين اختلفوا فيه فاكثر المتكلمين وشيخ
الاشراق ذهبوا الى انه هو الشيء الخارجي العيني وانكروا الوجود الذهني الظلي وقالوا بان العلم من
مقولة الاضافة واستدلوا على ذلك بانه لو كان للاشيا وجود في الذهن وكان العلم بها بوجودها
في الذهن لزم ان يكون الذهن محرورا ومتبردا عند وجود النار والثلج فيه ولزم ان يكون حارا وباردا
عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى
غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشيا في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا





حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمتها في ذهننا لا يعقل والمحقق الطوسي ره وسائر الحكماء ذهبوا الى
ان المفهوم هو ما يحصل في الذهن واثبتوا الوجود الذهني الظلي واستدلوا على ذلك بانا نحكم بامور
ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة كما نحكم على شريك الباري بالامتناع وعلى اجتماع
النقيضين انه محال فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا اذ اثبات شيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ
ليس في الخارج لصدق هذه الاحكام وتنافيها مع وجود الموضوع في الخارج فيكون في الذهن
وبانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج كالبحر من الزيبق والجبل من الياقوت ولا بد في فهم الشيء وتعقله
وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول او صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والمعدوم
الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وبانه لو لم يكن
للاشيا وجود ذهني لبطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع
عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا كما اذا قلت كل مثلث
فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما يصدق عليه في نفس الامر انه مثلث
لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد
في شيء من الازمنة فلو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة
في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود باطل ضرورة ان صدق الايجاب الحملي فرع ثبوت المحمول للموضوع
واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه
فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى المذكور معتبرة عند المحققين ثم ان
ان المثبتين للوجود الذهني اختلفوا فذهب اكثرهم الى ان الموجود في الاذهان انما هو حقيقة ما في
الاعيان وان الاشيا بحقايقها يدخل في الاذهان كما قال الشيخ جواد في شرح زبدة اصول الفقه وبعلم
الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف ان الاشيا بانفسها موجودة في الذهن كما
هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم انتهى وذهب قليل
منهم الى ان الموجود في الاذهان هو الاشباح والامثال لما في الاعيان وهؤلاء وان كان عددهم قليلا كما قال الشيخ
ره لكنهم متمسكون بالشجرة الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السما ويظهر لك ان الحق معهم ما قالوا واجاب
القائلون بان الاشيا بحقايقها يدخل في الاذهان عن استدلال المنكرين للوجود الذهني اما عن الاول فبان
الموجود في الذهن ماهية النار والثلج والماهية لها وجودان وجود خارجي اصلي ووجود ذهني ظلي وان

لوازم كل وجود مخالفة للوازم الآخر والاحرار والتبريد من لوازم الوجود الخارجي للنار والثلج وليسا
من لوازمهما مطلقا فلا يلزم من وجودهما في الذهن ان يكون الذهن محرورا متبردا وعن الثاني بانه فرق بين
الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول شيء في
المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في آلة ما فانه لا يوجب اتصاف آلة ما بالحاصل فيه وانما الموجب
للاتصاف في شيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء من الحرارة والبرودة و... الاستقامة والاعوجاج
انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به
وليس كذلك وعن الثالث بما اجابوا عن الاول فان الذي هو غير معقول حصول حقيقة السماء والجبل مع عظمها
في الذهن حال كونهما موجودين بوجود خارجي اصيل لا اذا كانا موجودين بوجود ظلي فان لوازم الوجود
الذهني مخالف للوازم الوجود الخارجي واجاب القائلون بالاشباح والامثال عن كلها بان حصول عين
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وانفعاله عنها واما حصول صورها واشباحها فلا يوجب
الانفعال والاتصاف الا ترى ان المرآة اذا انطبع فيها صورة النار لا تؤثر تلك الصورة تأثير النار ولا
تحدث فيها الحرارة واذا انطبع فيها اللون من الحمرة والصفرة والاعوجاج والاستقامة لا تتصف المرآة بها
وكذلك الموجود في الذهن انما هو صورة النار والثلج وصورة الحرارة والبرودة والاعوجاج والاستقامة فكما
ان صورة النار والثلج لا تحدث في المرآة الحرارة والبرودة كذلك لا تحدث في الذهن وكما ان صورة الحمرة
والصفرة والاعوجاج والاستقامة في المرآة لا توجب اتصاف المرآة بالحمرة والصفرة والاعوجاج والاستقامة
فلا يقال بحصولها فيها انها احمر او اصفر او معوج او مستقيم كذلك لا يوجب حصول صورة الحرارة والبرودة
والاستقامة والاعوجاج في الذهن اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج وبان
الذي هو غير معقول هو حصول السماء والجبل باعينهما في الذهن لا حصولهما باشباحهما ثم ان القائلين
بان الاشياء بانفسها تدخل في الذهن استدلوا على مدعاهم بانه لو كان ما في الاذهان هو الاشباح لما في الاعيان
فلا يكون للاشياء وجودان وجود خارجي في الاعيان ووجود ذهني في الاذهان كما اقتضته البراهين فان الحكم
على المثلث بما ذكر تقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيه وبان القول بالشبح لا يمكن الا ان
يكون له اصل حتى يكون هو شبحا له فلو كان له اصل يطابقه في الاعيان فلا يتم لنا البرهان لان مبنى البراهين
التي اثبتنا بها الوجود في الاذهان كان على كون الموضوعات في الاعيان ثم انهم اختلفوا فذهب اكثرهم الى ان
الادراك انما هو بالانطباع وذهب بعض الى انه بخلاقية النفس ويستدل على ذلك بان من ما اثبتنا



به الوجود الذهني الظلي ليس الا الحكم على ما لا وجود له في الخارج وادراكه فكما ان بالقول بالاشباح
ينهدم بنيانه كذلك بالقول بالانطباع لان الانطباع لا يكون الا اذا كان له اصل فلا يؤسس بنيانه
ولا يشيد اركانه الا بالقول بخلاقية النفس في ادراكاته واما نحن فنقول بحول الله وقوته ان الشيء لا يدرك
الا ما هو موجود مخلوق لله الملك المعبود كما قال مولينا الرضا عليه السلام لا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق
الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا ولا يقول من ذلك شيئا
الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير اما اولا فلان
الادراك ليس الا مذكورية الشيء عند المدرك له والمذكورية صفة وجودية فلا بد ان يكون موصوفها
امرا وجوديا لان الموصوف اقوى تحصلا وتحققا من الصفة لانه متقوم لها والمقوم اقوى من المتقوم سواء كان
قائما به بالقيام الصدوري او بالقيام التحققي الركني او بالقيام الظهوري او بالقيام العروضي فلا يعقل ان يكون
الاصل مفقودا والفرع موجودا واما ثانيا فلان الادراك لا يكون الا ان يكون بين المدرك والمدرك
مناسبة ذاتية كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها والا
لادرك كل شيء كل شيء والملازمة ظاهرة وبطلان التالي بديهية ولا مناسبة بوجه من الوجوه بين الموجود والمعدوم
اذ هي فرع وجود الطرفين المنتسبين فلا يعقل تعلق ادراك الموجود بالمعدوم وايضا نقول لا شك ولا ريب
ان عالم الغيب على طبق عالم الشهادة لان عالم الشهادة ظاهر عالم الغيب وعالم الغيب باطن عالم الشهادة
والظاهر لا يكون الا مطابقا للباطن والا لا يكون ظاهرا له وكذا الباطن لا يكون الا مطابقا للظاهر والا لا يكون
باطنا له وهذا امر ظاهر بديهي لا يشك فيه احد من العقلاء وهذه الكلمة اعني كلمة ان الظاهر على طبق الباطن قد قرعت
الاسماع كلها ولم ينكرها احد وتلقوها بالقبول وقد نص على ذلك مولينا الرضا عليه السلام بقوله وقد علم
اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا وقال سبحانه وتعالى وما امرنا الا واحدة وما
ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاذا كان عالم الغيب على طبق عالم
الشهادة فتكون الحواس الباطنة الغيبية على طبق الحواس الظاهرة الشهودية فكما ان الحواس الظاهرة من العين
مثلا لا تدرك الا ما هو موجود في عالم الشهادة ولا تدرك ما هو في الغيب كذلك المشاعر الغيبية لا تدرك
الا ما هو موجود في عالم الغيب ولا تدرك ما في الشهادة لفقدان المناسبة فان امكنك ان تحس بحواسك الظاهرة
ما لا اصل له يمكنك ان تحس بحواسك الباطنة ما لا مثال له لوجود المطابقة وانتفاء المخالفة لان مناط الادراك
في الكل واحد فمن يقول بالانطباع يقول في الكل ومن يقول بالخلاقية يقول في الكل ومن يقول بالاضافة يقول

في الكل فالتصديق في الاول والانكار في الثاني ليس الا من سوء التدبير وقولكم انا ندرك ما لا وجود له في
الخارج كالبحر من الزيبق والجبل من الياقوت قول زور لانا نقول لكم هل تقولون ان الجبل من الياقوت والبحر من الزيبق
ليسا بموجودين في عالم الشهادة ام في عالم الغيب فان قلتم انهما ليسا موجودين في عالم الشهادة فنقول ان الكلام
الغيبية لا ندرك ما في عالم الشهادة وانما ندرك ما في عالم الغيب وان سلمنا انهما ليسا موجودين في الشهادة
فهما موجودان في الغيب وان قلتم انهما ليسا موجودين في الغيب كما انهما ليسا موجودين في الشهادة قلت هل
انتم اشهدتم خلق السموات والارض حتى اثبتم ان الله عز وجل ما خلق البحر من الزيبق والجبل من الياقوت والافعال
الجبر من الجبال الذي ما اشهده الله خلق السموات والارض وخلق نفسه ان كلما ما يميز بالاوهام فهو مخلوق للملك
العلام وانه لا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلقها الله عز وجل عليها خلقا فان كان عندكم ما يدل على تكذيب
ايها قلبي فهاتوا برهانكم ان كنتم صادقين والا فلا تكذبوا بما لم تحيطوا بعلمه وقام عليه البرهان المبين فانه
من شيمة الجاهلين ولا ينافيه ما اعتبر عند المحققين لان الحكم في قولهم كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية
لقائمتين لا يخ اما ان يكون موجودا في الاكوان او في الامكان لان ما ليس في الامكان ليس الا الممتنع
فالحكم في القضية ان كان على الافراد الموجودة في الاكوان فتكون خارجية وان كان الحكم فيها على ما في الاكوان
وما في الامكان فتكون حقيقية فما في الامكان موجود في الامكان وما في الاكوان موجود في الاكوان فلا يلزم من
القول بان كل ما يدرك فهو موجود في الخارج ابطال الحقيقية التي اعتبرها المحققون واما قولكم انا نتصور
شريك الباري ونحكم عليه بالامتناع فليس الا ظاهرا من القول لان نكلم فانكم تقولون بان العلم هو الصورة الحاصلة
في الذهن فاذن يلزم من قولكم انا نتصور شريك الباري ونحكم عليه بالامتناع ان تكونوا اعلم من الله
لان الله سبحانه نفى عن نفسه العلم بالشريك وقال اتنبئونه بما لا يعلم ام بظاهر من القول وهم اثبتوا لانفسهم
العلم بالشريك فانحصر الامر في ان يكونوا اعلم من الله او يكون قولهم باطلا محضا وزورا صرفا ولا يقول
بالاول الا من كان مجنونا خارجا من ربقته وايضا نقول لكم ان ما هو في اذهانكم هل هو شيء ام لا فان قلتم لا
فليس في اذهانكم شيء فان قلتم انه شيء فنقول هل هو حادث ام قديم فان كان حادثا فلا يكون شريكا
للباري وان كان قديما فلا يكون ممتنعا لانه ذا موجود في اذهانكم فان قلتم انه ممكن بالحمل المتعارف و
شريك للباري بالحمل المتواطئ كما ان الجزئي كلي بالاول وجزئي بالثاني قلت فاذا سميتم ممكنا باسم
ومجرد التسمية لا يثبت الشيء كما ان تسمية الشخص الحجر حجرا عن الوجود وايضا نقول لمن يقول بالانطباع
كما تنطبع الصورة في المرآة هل ينطبع في المرآة شيء اذا لم يكن لها مقابل في الخارج ام لا ينطبع فهنا في الابعد تحقق

المقابل



المقابل فان قال بالاول فقد انكر حسه وان قال بالثاني فقد خاصم نفسه ونقول لمن يقول ان ما في الاذهان
هو الاشباح لا في الاعيان هل يكون الشبح بلا اصل ام لا فان قال بالاول فنقول له فاذن لا يكون شبحا بل
وان قال بالثاني فيكون اصله في خارج الذهن موجودا فلا يكون ممتنعا فيه ونقول لمن يقول بخلاقية النفس
انت تقول ان قدرة الله لا تتعلق بخلق الشريك فاذن انت اقدر من الله لانك قدرت على ما لا يقدر عليه الله
وخلقت له ما لا يقدر ان يخلقه لنفسه وايضا نقول ان تصور الشريك لا يمكن الا بعد تصور الواجب
لان تصور الشركة لا يتحقق الا بعد تصور المتشاركين وقد عرفت فيما قبل ان ليس له سبحانه
مفهوم وان كل ما يميزه الاوهام فهو مخلوق لله الملك العلام فاذا كلما تصوروه
وسموه شريكا للباري شريك لما ميزوه باوهامهم وما ميزوه باوهامهم فهو مخلوق
مثلهم مردود اليهم فكل من تصور الشريك لله فقد عبد خلقا من خلق الله لانه عبد من تصوره وتصور له
الشريك ولا تتوهم العوام الذين هم كالانعام باوهامهم شيئا ممكنا مخلوقا لله للملك العلام وسموه
شريكا لمن لا شريك له لا في الاعيان ولا في الاذهان الحادثة وافقا كما قال الله تعالى لمنان ان هي الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم ام بظاهر من القول وكان ذلك يبعدهم عما
خلقوا له من الوصول الى اعلى درجات الجنان ويوصلهم الى ادنى دركات النيران فاخذ العلماء الاعلام والحكماء العظام
لاهتداء العوام الذين هم كالانعام بلسانهم وتكلموا بلغتهم لئلا يستوحشوا منهم كمال الاستيحاش ليتمكنوا
من اهدائهم فقالوا امكنة لغبار الاوهام شريك الباري ممتنع وان الله لا شريك له وانه لا اله الا هو
استدلوا عليه بدليل المجادلة من التمانع والمزوجة وسلبهم الشريك وحكمهم عليه بالامتناع مع ان ما سموه شريكا
ممكن موجود كسلب الشيئية عن السراب في قول الملك الوهاب كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه
لم يجده شيئا مع ان شيئية السراب مما لا يخفى على اولي الالباب لانهم لا يريدون من ما سموه شريكا ما هو عليه من الامكان
حتى يحكم عليه بالامكان بل يريدون منه ما ليس هو عليه من الوجوب والقدم وبالضرورة مسلوب من الممكن وجوب الوجود
فيكون ممتنع الوجود كما ان الظمآن لا يريد من السراب ما هو عليه حتى يحكم عليه بما هو عليه من الشيئية وانما يريد
ما ليس له من كونه ماء ومعلوم بالبديهة ان ما ثبت له الظمآن من الشيئية عنه منفية فثبت بالبراهين القطعية
من العقلية والنقلية ان حججهم التي اثبتوا بها الوجودات الذهنية الظلية داحضة زائلة فاستمع لما يتلى عليك من
الادلة الحكمية التي تدل على الاشباح الذهنية من الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة من الكتاب والسنة اما الدليل الحكمي
الذي هو موضوع لاولي الافئدة فهو انا نقول لما خلق الله الانسان مدنيا بالطبع لبعثهم انفسهم بانهم محتاجون

في كل احوالهم وامورهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا ولا حيوة ولا نشورا الا بعد فوادتهم كما قال النبي صلى الله عليه وآله
اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال علي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فاحتاجوا الى معاونة بعضهم بعضا
وهي لا تحصل الا بعد معرفة كل واحد صاحبه والاطلاع على احواله واوضاعه ولما كان كل واحد معزولا عن صاحبه
وكان المباينة بينهم بينونة العزلة لا الصفة التي لا تكون الا بين المؤثر والاثر الذي هو صفته وكان مفتقرا في العزلة
الغيبة وكون كل واحد من المتباينين في ناحية غير ناحية الذي فيها معاونة المقتضية لخفاء كل عن صاحبه اذ الحكم
فرع الحضور الذي هو فرع الاحاطة او العيلية وكلاهما منتفية بالبديهة والضرورة فاحتاجوا في المعرفة الحق
لا تحصل المعاونة الا بها الى مخبر يكون محيطا بهم ومهيمنا عليهم فخلق الله لهم انما الغيبة الاشباح الذهنية على
مثال ما في الاعيان الخارجية كما قال واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير ليعرفوا بها ما هو غائب عنهم ولا يعقل ان يكونوا هم بانفسهم خالقين لهذه الوجودات الذهنية والاشباح
الظلية لانها لا بد ان تكون على طبق ما في الاعيان الخارجية وخالق الذي خلق الشيء على مثال الاصل لا بد ان يكون
عالما بالمثل ويكون حاضرا عنده ليصنع على مثاله فلو كانوا هم عالمين بما في الاعيان الخارجية حين خلقهم لها امثلة
فلا يحتاجون في العلم بها الى خلق الوجودات الذهنية وان لم يكونوا عالمين بها فلا يمكنهم ان يخلق على امثالها فالقول بان ادراك
النفس انما هو بخلاقيتها قول من لم يدر من عرف صافية بجزء يا مر الله لا انفاد لها فعل الا كما قال الله الله خالق
كل شيء ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ولما كان الطفرة في الوجود باطلة ووصول الفيض الى الاخس قبل وصوله
الى الاشرف غير معقولة فلا بد ان يكون لهذه الصور الذهنية خزائن مترتبة متنزلة كما قال وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاعلى خزائنه كما قال شيخنا اعلى الله مقامه في فوائده الوجه ثم الرياح
ثم السحاب المزجي ثم السحاب المتراكم ثم بحر المكفوف وحبابه ثم سحابه المزجي ثم المتراكم ثم الاكوان الستة التي اشار اليها
مولينا الصادق عليه السلام الكون النوراني وهو حجاب الستر ثم الكون الجوهري وهو الحجاب الابيض وهو الركن
الايمن الاعلى عن يمين العرش ثم الكون الهوائي وهو الحجاب الاصفر وهو الركن الاسفل الايمن عن يمين
العرش ثم الكون المائي وهو الحجاب الاخضر وهو الركن الايسر الاعلى عن يسار العرش ثم الكون الناري وهو
الحجاب الاحمر وقصبة الياقوت وهو الركن الايسر الاسفل عن يسار العرش ثم كون الناري وهو الاظلة وهي
الهباء الاخضر وكون الذر الثاني ثم العرش عند بجهاتها ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم فلك الشمس في
زحل وفي القمر ثم من الشمس في المشتري وعطارد ثم من الشمس في المريخ وفي الزهرة ثم تنتزل الى الاذهان صورته
بتسخير شمعون وسيمون وزيتون الجنود واعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما حمل من ممثليهم

وحامله

33

وحامله ومديره وتدويره وكوكبه واشعته وانما ينزل الى الذهن بعد ان ينزل من الخزائن العليا
الى ما دونها وهكذا الى ان يصل الى الذهن فقوله تعالى وما ننزله الا بقدر معلوم يشير الى ان ذلك النازل
من كل مرتبة انما ينزل باذن واجل وكتاب وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجي وما في الذهن كما في المرآة
فانه وجود خارجي وانما قسم الوجود الى الذهني والخارجي للفرق بين الوجود لفظا الانتزاعي والاصطلاحي
ولا مشاحة في الاصطلاح والا فهو في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق اليه في التفاهم والتعارف ليحصل
لهم ادراك ما غاب عنهم وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم ومعاشهم ثم ان هذه المراتب التي
هي الخزائن قسمان اصل وظل والمنتقش في مرآة الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته وان كان من الصورة
انتقشت صورة الصورة مع مرآتها الا ان الذهن انما ينتقش فيه بما قدره من الكم والكيف والهيئة فان
كان صافيا مستويا حكى ما في المقابل بلا تغيير ولا اختلاف لمنتقش فيه في الكم بكم الذهن وفي الهيئة بهيئة الذهن
من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف وفي الكيف بكيفه من بياض او سواد او غير ذلك كما في اختلاف صور الوجه
الواحد في المرايا المتعددة المختلفة كذلك هذا اذا كان ما في الذهن من ظل الحق فان كان ما فيه من ظل الباطل انعكس
الى اسفل فقابل الذي في خزائن الشمال وهي لما فيه عكس خزائنه منكوسة كل ما فيها دعاوى الحقائق
الا انه تشبه ما في الحق كل خزانة تشبه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما في الذهن من الهيئة والكيف
وما له من الكم انتهى انها الموعظة الحسنة فمن ان نقول لا شك ولا ريب ان الظاهر على طبق الباطن وان الحواس الظاهرة
على طبق الحواس الباطنة كما قال مولينا الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية ومولينا الرضا عليه السلام
قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا ولا ينكره الا من لا ينصف مع عقله ولا
شك في ان ادراك الحواس الظاهرة باختلاف في آلاتها تختلف الا ترى ان الاحول يرى الشيء اثنين مع انه واحد
من نظر الى الشيء احمر وامتلأ نظره منه ثم نظر الى الشيء ابيض لا يراه كما هو عليه من البياض وكذلك سائر المشاعر الظاهرة من
السامعة والذائقة والشامة واللامسة فان من اصغى الى الصوت مكروه وذاق شيئا مرا وشم رائحة منتنة ولمس
شيئا حارا ثم بعده سمع صوتا حسنا وذاق شيئا حلوا وشم رائحة طيبة ولمس شيئا باردا لم يحس بحسن الصوت
وحلاوة المذوق وطيب رائحة المشموم وبرودة الشيء الملموس ما يحس من حسن الصوت والحلاوة وطيب الرائحة
والبرودة ما يجده لو لم يكن مسبوقا باحساس اضدادها الا ترى ان المتبرد في الشتاء يضع يده في الماء
ولا يحس بحرارتها الا بعد زمان وكذلك يختلف ادراكاتها باختلاف الاشخاص فلو كان مدركاتها نفس ما هو في
الاعيان الخارجية بحقايقها لما اختلفت ادراكاتها باختلافها واختلاف احوالها والملازمة كما هو في

وبطلان التالي محسوسة فتكون ادراكاتها بما انطبع فيها من اشباح ما في الاعيان حيث تلتفت بما فيها
الى ما في الخارج عنها فلو كان ما فيها عين ما في الخارج بحسب الحقيقة لكان مباينا عما في الخارج بالبينونة العزلية
اذ هي المباينة التي تكون بعد الاجتماع كما يدل لفظ العزلة وهي لا تكون الا بين افراد الحقيقة الواحدة
كزيد وعمرو اللذين هما مجتمعان في الانسانية ومفترقان بالحدود الشخصية فلو كان حقيقة ما في المشاعر عين
حقيقة ما في خارجها فتكون نسبة ما فيها الى ما فيه كنسبة زيد الى عمرو اذ ما فيها محدود بحدودها وما فيه
محدود بحدوده والحقيقة جامعة لهما كما ان الانسانية التي هي الحقيقة الواحدة جامعة للزيد والعمرو ومحدودة
في كل منهما بالحدود الخاصة المميزة ومعلوم بالبديهة والضرورة ان احد المتباينين بالبينونة العزلية لا يدل
على الاخر فلو رايت زيدا والتفت الى عمرو والان فثبت على ان مباينة ما في المشاعر عما في خارجها مباينة صفتية
وان نسبة ما فيها الى ما فيه كنسبة المرايا التي في المرايا الى الشاخص فكما انها تختلف باختلافها وتتحد بتحددها
من الاعوجاج والاستقامة والسواد والبياض كل فيما هو فيه وكما يلتفت بالصور التي في المرايا مقيدة
الى الشاخص كذلك يلتفت بما فيها الى ما في الخارج ولذا لا يجوز ان يكون احد الكائنين خلاقية للنفس والا لكان
لها ان تدرك بلا التفات ولكان لها ان تنتج منها ولا ترى وقد نص مولينا الصادق عليه السلام على ان ادراك
البصر الذي هو محل الاختلاف انما هو بالانطباع ودخول الشبح فيها حين ساله الهشام عما اورد عليه الزنديق
من ان الله يقدر ان يدخل الدنيا بكبرها في البيضة بصغرها بحيث لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فقال
عليه السلام كم حواسك قال خمسة قال ع ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او
اقل منها فقال له يا هشام فانظر الى امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا
وبراري وجبالا وانهارا فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها
قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة الحديث مختصر قوله تعالى وما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت وما امرنا الا واحدة ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وبمقتضى تطابق الظاهر والباطن
يجب ان تكون ادراكات المشاعر الغيبية والحواس الباطنة بما انطبع فيها من اشباح ما في الغيب من الاعيان الخارجية
كما ترى من اختلاف الافهام واختلاف فهم الاشخاص من كلام واحد من شخص واحد ويتفق ذلك كثيرا في التعليم وقد
كنت استبعد ذلك حتى شاهدته عيانا بحيث كنت ادري ما يفهم اخواني من كلامي قبل ان
يلتفتوا اليه وكما ترى من انك لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الا في وقته ومكانه ولا يمكنك ان تدرك شيئا
سمعته او نظرته اذا غاب عنك او غبت عنه الا اذا التفت في نفسك الى زمانه ومكانه الذي ادركته
فيه



فيه اولا فتدركه فيه وان ذهبت شهادته فان غيبه لم يذهب كلما طلبته وجدته فيه كما لو ذكر
لك انك كلمت عمرا امس بكذا فانك لم تذكره حتى تلتفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت وذلك المكان
فترى فيه عمرا بغيبه وكلامك بغيبه موجودين في الكتاب الحفيظ فيعطي الكتاب الحفيظ ذهنك صورة
الشخص والكلام والوقت والمكان فتخبر عما استقر في ذهنك من ذلك فلو لم يكن للاشياء وجود في الاذهان
محدود بحدودها لما اختلفت الادراكات ولو لم يكن ما في الاذهان اشباحا لما في الاعيان لما كنا محتاجين
الى الالتفات الى ما هو ثابت في غيب الزمان والمكان لان الذات لا تحتاج في تصورك لها الى ما تتقوم به غير
ذاتها بخلاف الصفة فانك تحتاج الى انتزاعها من موصوفها وهذا امر محقق ولو كانت الادراكات
باختراع النفس لما كانت تلتفت بمرآتها الى جهة امكان المدركات لتنطبع صورتها فيها مع انها لا
تقدر الا بان تلتفت وايضا لو كانت هذه الصور الموجودة في الذهن مخلوقة للنفس لكانت اثرا لها والاثر
لا يدل الا على مؤثره ولا يلتفت به الا الى مؤثره مع انها لا تدل الا على ما في الخارج من الاعيان ولا يلتفت بها الا
اليها فاذن تكون صفة لها حيث تدل عليها فتكون اشباحا منتزعة عنها فثبت بدليل الحكمة والموعظة الحسنة
المشتملة على المجادلة بالتي هي احسن وجود الذهني للظل وانه شبح لما في الخارج وان الادراك انما هو بانطباع
الاشباح في الاذهان وان الاشباح مخلوقة لله سبحانه وما يوافق من الادلة لنا الا الكتاب والسنة فنقول الايات و
الاخبار التي تدل على ما اخترناه كثيرة ولكنا نذكر بعضا منها لان به الكفاية فمن الايات قوله تعالى وربك يعلم
ما تكن صدورهم وما يعلنون وقوله تعالى اوليس الله باعلم بما في صدور العالمين وقوله تعالى وليبتلي الله ما
في صدوركم وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
وقل الله خالق كل شيء وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فبالاولى والثانية
والثالثة تثبت الوجود الذهني وبالثالثة والرابعة والخامسة يبطل القول بخلاقية النفس لان ما في الذهن اذا
كان شيئا يصدق عليه اسم الشيء بكل اعتبار فيدخل في عموم الايتين الاخيرتين وان لم يكن شيئا اصلا لا يكون
للنفس مخترعة له واما الاية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى لان الاسرار بالقول هو التصور بدليل قوله
تعالى انه عليم بذات الصدور اي عليم بما اسررتم وتصورتم وعزمتم عليه وهممتم به والايتان فيه قوله الا
يعلم من خلق يتوهم انه انما خلق المتصورين لا التصور بقرينة من خلق لانه تعالى في بيان علمه بسرائرهم وتصوراتهم
وما توهموا واضمروا وقد علل الله ذلك بانه خلقه فكيف لا يعلمه هذا على معنى ان من خلق مفعول يعلم يعني
الا يعلم مخلوقه واما على معنى ان من خلق فاعل يعلم كما هو المشهور في التفسير فهو ادل واظهر ولا يرد علينا الوهم

الاجبار من خلقه لذلك لانه تعالى خلق اعمالهم القبيحة با فعالهم اى حكم عليهم بما فعلوا كما يجعل زيد عاصيا اذا
لم يطعك فقد حكمت عليه بالعصيان بفعله ولذا قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم لانه تعالى لما كفروا طبع على قلوبهم
بكفرهم ولا يلزم من ذلك الاجبار وبالاية تمامه ومن قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم يثبت الحق الذى هو القول بالبرزخ ويزهق الباطل الذى هو القول بان الاشياء بحقائقها يحصل فى الاذهان
كما هو قول الاكثر لان اكثر الناس لا يعقلون لان التنزل لا يتحقق الا بعد ان يكون شئ له عند سبحانه فى خزائن
الذى هو فى الخارج ومما يدل على الوجود الذى هو من الاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلام قول مولينا الرضا عليه السلام
حين سئاله سائل وقال لم خلق الله الخالق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع فى الاوهام انه عاجز ولا
يقع صورة فى وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا
وكذا ولا يقول احد لشئ الا وهو موجود فى خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شئ
قدير ومنها قول مولينا الصادق عليه السلام ان الذى قدر ان يدخل الذى تراه العدسة او اقل منها قادر ان
يدخل الدنيا كلها البيضة ودلالتها على الوجود الذهنى ظاهرة لا تحتاج الى البيان ومما يدل من الاخبار على ان كل شئ
فهو مخلوق لله ولا يكون شئ فى السماء ولا فى الارض الا بسبعة بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب الكريم
ان يحصى فاذن فتح باب الاول بطل المقابح فحان الوقت ان نفتح الباب الثانى الذى هو يحصل فاقول ولا حول ولا قوة
بالله اعلم ان معانى الالفاظ ليست ما هو فى الاذهان ولا ما هو فى الاعيان بل هى فيهما اى فى الالفاظ كما ورد عن
ابناء الوحى عليهم سلام الله الملك المنان ان المعنى فى اللفظ كالروح فى الجسد اما الاول فقد لا يحتاج الى بسط
فى البيان لما عرفت بالوجدان من انه ربما يتفق ان المعلم يتكلم بكلام واحد له معنى واحد ويفهم منه كل واحد من تلامذته
خلاف ما فهمه الاخر فاذن يكون الاوهام مرايا له ينطبع فيها امثاله ويختلف باختلافها كما تختلف
المرايا باختلاف المرايا واما الثانى فيحتاج الى بسط فى المقال ليعرف حقيقة الحال اذ ليس له ذكر الا عند اهل
الكمال ولم يخطر ببال اهل الجدال فاقول بحول الله تعالى انه لا كلام فى ان الالفاظ اسماء المعانى وادلاء
على اشتقاقها وانما الكلام فى معرفة الدليل والمدلول والاسم والمسمى وفى كيفية دلالة الدليل على المدلول والاسم
على المسمى واللفظ على المعنى ولا يعرف هذه الاشياء الا بدليل الحكمة والنظر فى الآيات الآفاقية والانفسية ولكن
حيث اعرضوا عنها كما قال تعالى وكاين من اية يمرون عليها وهم عنها معرضون خفى عليهم تلك الامور فكشف الغطاء
عن وجهها النظر كما لا يخفى بحيث لا يخفى على البصير فنحتاج ذكر امور الامر الاول هو انه لا شك ولا ريب ان الشئ
اذا كان شاهدا بنفسه معلوما بذاته فلا يكون لمن شاهده احتياج الى دليل ليعرفه به ولا الى اسم ليدل به عليه لان

الدليل



الدليل انما يحتاج اليه حيث لو لم يكن الشئ بنفسه واما اذا كان معلوما بديهيا فلا الا ترى انه اذا كان
احد حاضرا عند احد وكان مقابلا له ومشاهدا اياه لم ينصب له ابنه المرآة ليتراه فيها وان احدا لا يستدل
على البديهيات والضروريات وليس الا لعلو مبنيها الامر الثانى هو انه اذا لم يكن الشئ معلوما بذاته ومشاهدا بنفسه
فيحتاج للاطلاع عليه والعلم به الى ما ينبئ عنه والى ما يلزم من العلم به العلم به ولا ينبئ عن الشئ الا ما هو اثر له
ومباين عنه بينونة الصفة وكذا لا يلزم من العلم بشئ العلم بشئ آخر الا اذا كان الاول نفس العلم بالثانى وكان
ظهوره وصفته التى وصف بها نفسه ولا يكون شئ ظهورا لشئ والعلم به علما به الا اذا كان اثرا له ولذا قال
النبى صلى الله عليه واله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه والولى عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه واما اذا كان منعزلا
عنه فلا يمكن مبين مشاهدته مشاهدة الاخر لانه ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه فان نظرت الى الشخص
والمرآة التى هى اثره وصفته والى زيد وغيره الذى هو معزول عنه ترى ان كلا الامرين فى الاولى موجودة وفى
الثانية منتفية لما هو الظاهر المحسوس من ان المرآة ينبئ عن الشاخص المقابل لها بما ظهر لها بها ويلزم من العلم بها العلم
بما مقابل لها وان زيدا لا ينبئ عن عمرو ولا يلزم من العلم به العلم به فاذن نقول قد قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام الاسم
ما انبئ عن المسمى وقد قال كل العلماء بكلمة واحدة ان الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر فاذن لا يكون الاسم
والدليل الا الاثر المحتاج الى الدليل الامر الثالث هو ان الدليل الذى هو الاثر الذى هو الاسم الذى
هو الصفة لا بد ان يكون مناسبا للمدلول الذى هو المؤثر الذى هو المسمى الذى هو الموصوف والا لكان
كل شئ دليلا لكل شئ وكل شئ اثرا لكل شئ وانه لا يكون الا مناسبا للمؤثر الترتيب الذى عنه نشأ وهو افعل
الا ترى ان الحركة التى تحدث بها الباء لا تحدث عنها الالف وان حسن الخط يدل على اعتدال الحركة بعدم التناسب
ولا بد له على حسن الذات وقبحه بوجه من الوجوه الامر الرابع هو انه لا بد ان يكون فى الاسم والدليل ذكر
المسمى والمدلول والا فلا ينبئ الاسم عن المسمى ولا يعرف المدلول بالدليل وهذا معروف بين اهل الدليل
الا ترى انهم يشترطون فى القياس الاقترانى ان يكون النتيجة المدلول مذكورة فيه بعينها وفى الاستثنائى
بعينها او بنقيضها والسر فيه ان الشئ لا يخبر الا عما فيه وذلك نعم لا اخفاء فيه فان اخبرك الماء عن
البيوسة والحرارة والنار عن البرودة والرطوبة والا فلثبت فيه وحيث كان المؤثر مذكورا فى اثره
بصفته ومثاله التى جعلها فيه ليعرف بها ويعرف بها ووصف به نفسه دل عليه الاثر بما جعله فيه من
مثاله وصفته حيث ان الذات قد غيبت الصفات الامر الخامس هو ان الشئ اذا لم يعرف بذاته وعرف
بصفته ودليله لا يعرف الا بما القى فى اثره من مثاله وصفته وانما الدليل لا يدل الا على تلك المثال والصفة

التي فيه وفي حقيقته الدليل والاسم هو نفس تلك المثال التي في حوايات الآثار كما ان المرآة حقيقة هو نفس الصور
التي فيها وحيث ان المثال والصفة اسم لا يلتفت اليه والا لكان حجابا لا دليلا واسما ويلتفت الى ما هو خارج
ومؤثر فيه مثال ذلك المرآة فانه اذا لم يكن من تريد ان تراه مقابلا لك لتشاهده بلا واسطة دليل
يدل عليه ونصبت لو ابيه مرآة لتراه فيها وتخبرك به ما ترى منه فيها الا ما ظهر بها من مثاله وصفته والتي فيها
فان كانت صافية مستقيمة غير ملونة تحكيه على ما هو عليه والا فلا فانها تختلف باختلاف محالها
المرآة الحمراء تحكيه احمر والسوداء اسود والعوجاء اعوج فبذلك اي باختلاف المرايا ووحدته وعدم
تطابقها معه عرفنا انه لا يعرف بذاته بالمرآة وان المرآة لا تدل الا على ما فيه وحيث ان ما فيها اسم لما هو
خارج عنها ومضمحل عند ظهوره لا يلتفت منها الا اليه فاذا عرفت هذه الامور البديهية التي لا يلتفت فيها
من يكون في قلبه نور فنكشف لك الوجه المستور ليظهر كمال الظهور فنقول اعلم ان لكل واحد من المعنى والمسمى
والمدلول اطلاقات فمرة يطلق ويراد به الذات كما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عبد الله بالتوهم فقد كفر
ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك ومن عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف
بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلانيته فاولئك اصحاب امير المؤمنين ع وفي حديث اخر
اولئك هم المؤمنون حقا وفيه عن هشام بن الحكم انه سأل ابا عبد الله ع عن اسماء الله واشتقاقها الله مما هو مشتق قال
فقال لي يا هشام الله مشتق من اله والاله يقتضي مألوها والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد
شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد الاثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا
هشام قال فقلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن الله
معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره يا هشام الخبز اسم للمأكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
والنار اسم للمحرق الحديث ومرة يطلق ويراد به ما هو مناسب للاسم ومطابق له من الفعل المقترن كما
قال مولينا امير المؤمنين ع كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
انه غير الصفة وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من
الحدوث وقال مولينا الرضا عليه السلام الاسم صفة لموصوف فيكون الموصوف هو المسمى فبقوله عليه السلام لشهادة
كل صفة انها غير الموصوف ان المراد بالموصوف ليس ما في الصفة وبقوله ع وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران عرفنا
ان الموصوف ليس هو الذات فليس الا الفعل المقترن بالمفعول الذي هو الاسم ومرة يطلق ويراد به ما في الاسم كما قال
مولينا امير المؤمنين ع الاسم ما انبأ عن المسمى وقد عرفت ان الشيء لا ينبئ الا عما فيه فيكون المسمى هو ما في الاسم في

الحقيقة



الحقيقة ليس المسمى الا هو لانه لا شك ولا ريب ان الاسم والمسمى والدليل والمدلول والصفة والموصوف
كل واحد مساوق للاخر لا يتحقق احدهما بدون الاخر والمتساوقان لا يكونان الا في مقام واحد ولا شك
ان الاثر شيء عند شيء وكمال عند فعله معدوم لا يتحقق معه ولا شك ان الاسم مساوق للمسمى لا يكون الا
بكونه ولا يظهر الا بظهوره فلا يكون المسمى والمدلول الفعل والذات نعم حيث انه لا يلتفت منه الا
الا الذات بتوسط الفعل الملحوظ بها المسمى حيث ان المسمى مجازا فان قلت ان مقتضى التضايف التغاير
فكيف يكون الاسم المضايف للمسمى عين المسمى قلت ان اعتبار كونه اسما مغاير لاعتبار كونه مسمى فان
المثال الملقى في هوية الاثر اسم باعتبار اقترانه بحدود الاثرية ومسمى باعتبار تجريده عن كل السبحات عن
التجريد وهذا القدر من المغايرة كاف في تحقق التضايف فاذن نقول لما كان الالفاظ اسماء وكان الاسم ما انبأ
عن المسمى كما قال مولينا امير المؤمنين ع وكان الاسم لا يدل الا على ما هو مذكور فيه فيجب ان يكون في الالفاظ ما
يناسب معانيها حيث انها اسماء والاسماء صفات لموصوفاتها وحيث انه ابلغ في التمييز بالعلامة الترجيح
الاسم مع قدرة الواضع سبحانه على ذلك حيث ان الواضع للالفاظ هو الله الملك المنان كما يقتضيه البرهان
ويدل عليه ظاهر القرآن مع ظواهر اخبار امناء الرحمن عليهم سلام الله الملك الديان فان جعل الشيء وعدم جعل
الاسم له مبني على النقصان كما هو الظاهر فان الشيء بلا اسم ناقص والله سبحانه منزه عن ان يتم صنعه بصنع مصنوعه
وحيث انه ان الوضع مع المناسبة اكمل فعدمه مع امكانه نقص في الصنع ولا يجوز عليه سبحانه وتعالى وحيث
انه يلزم الترجيح بلا مرجح لو لم يكن تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني للمناسبة المخصصة والحجج التي اقاموها
لبطلان المناسبة داحضة زائلة لان اقوى ما تمسكوا به واعتمدوا عليه امران احدهما انه لو كان بين الالفاظ
والمعاني مناسبة ذاتية لكان يفهم كل احد من كل لفظ ما هو معناه وثانيهما كون بعض الالفاظ مشتركا بين الضدين
كالقرء والجون وهو مناف للمناسبة والملازمة في كلاهما منتفية اما في الاول فبالمعارضة بالاحكام الشرعية
فانها عند كل من يقول ببطلان الترجيح بلا مرجح وهم غير الاشاعرة الذين لا يعرفون تابعة للمصالح الواقعية او
النفس الامرية مع انه لا يعرفها الا الله والراسخون في الحكمة واما في الثانية فلان كمثالها انما يتحقق لو كانت الالفاظ بسائط
والا فلا اذ لا تنافي بين ان تكون بجهة مناسبة لمعنى وبجهة اخرى مناسبة لضده كما ان الهواء من جهة الحرارة
مناسب للنار ومن جهة الرطوبة مناسب للماء مع ان الماء والنار ضدان نعم لو كان الشيء بسيطا فلا يمكن ان يكون مناسبا
للضدين ولا بسيط في الامكان اذ كل ممكن زوج تركيبي اذ كل اثر له جهة دلالة على مؤثره وجهة بها هو هو
وقد قال مولينا الرضا ع ان الاسم يطلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه وما يتبعه من كل شيء خلقنا

زوجين لعلكم تذكرون وكما ان الوضع بلا مناسبة باطل فكذلك المناسبة بدون الوضع غير معقولة لانه لا معنى
المناسبة بدون الوضع الا ان تكون الالفاظ غير مجعولة او تكون مجعولة لا لمعنى ثم اتفق ان بعض الالفاظ
صار مناسبا لبعض المعاني فدلت عليه والاستحالة منتهية ممن لم يكن له شريك في تقدم او يكون عابثا في فعله فاذا عرفت
ان الالفاظ اسماء جعل الله ومنها ما يتقلب معانيها وعرفت ان الاسم هو ما فيها وان اطلاق الاسم عليها باعتبار
ما فيها كاطلاق المرآة على الزجاجة مع انها هي الصورة وعرفت ان الاسم حقيقة هو ما في الاسم بعبارته من كل
شيء فصدق قول مولانا الرضا عليه السلام حين سأله المأمون عليه اللعنة عن قوله والحروف لا تدل على معنى غير
نفسها وقال لعنه الله وكيف لا تدل على غير نفسها قال مولينا الرضا عليه السلام لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا
لغير معنى ابدا فاذا الف منها احرفا اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى ولم يك
الا لمعنى محدث لم يك قبل ذلك شيئا وقول مولانا امير المؤمنين عليه السلام المعنى في اللفظ كالروح في الجسد ليس
لهما معارض من الاخبار ويشهد على صدقهما الاعتبار ويؤيدهما كلام الملك الجبار بل يدل على ما افاده عند اهل
الاعتبار اوضح الايضاح كقول الملك المبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حيث ان الكتاب في تفسيره كما هو
المعروف بين اهل الذكر وان الرطب واليابس هي الاضداد ووصف الكتاب بالمبين ينافي ذلك واتحاد الاسم في المجاز
والحقيقة امر لا اذ الحقيقة في المجاز ظل ولا فرق بينهما الا انها قائم وهو ليس بقائم فاذا انعقد الحقيقة
كما هو البين فيكون المجاز هو المنفي وليس المراد بالمجاز ما هو المعروف بين اصحاب الحقيقة والمجاز اذ هو مجاز
وليس بمجاز بل المراد منه ما هو كالمرآة التي هي الصورة فانها للناظر مجاز واسمها اسمه في حال المجاز فافهم
فهمك الله فاذن تكون الالفاظ كالمرايا لظلها انه سبحانه وتعالى خلق المرآة لمشاهدة ما ليس مقابلا لتكون دليلا عليه
ومرئي منها لك هو سبحانه خلق الالفاظ للافادة والاستفادة وجعلها مرايا لما في ضمير المتخاطبين ليطلع بها
على ضميرهما فالالفاظ مرايا لما في الاذهان وما في الاذهان مرايا لما في الاعيان كما كتبه المكان من اثار الافعال التي
حفظها بامر الملك المنان في غيب الزمان والمكان ومراتب يليهما فتأن الاشتراك انك اذا اردت ان تصور شيئا لمن
لم يكن عالما به واستخبر عنه تلتفت بمرآة ضميرك الى مثاله الذي القاه في غيب الزمان والمكان الذي رتبه فيه
فتراه كما رأيت فانك اذا اردت زيدا مثلا يوم الجمعة بعد الظهر جالسا في المسجد فكلما تلتفت اليه تراه في ذلك الزمان والمكان
متجليا بما انطبع من مثاله في ذهنك ثم تؤلف الالفاظ على طبق ما انطبع في ذهنك من شبح شبح فتقابل الالفاظ
ما في ذهنك فتنطبع فيها مثال ما في ضميرك ثم تنطبع شبح ما في الالفاظ في ذهن المخاطب فما في ذهن المخاطب شبح منفصل
عما في اللفظ من المعنى والمعنى شبح منفصل عما في ذهن المتكلم وما في ذهن المتكلم شبح منفصل عما هو الاسم التكويني الذي هو

المعدوم



المصداق للاسم اللفظي وهو شبح منفصل عما هو مناسب له من الفعل ومراتب المنفصل منه موضوع له
وتشير اليه وهو يشير الى نفسه ولا نسبة بينه وبين الذات لا يصح ان يقرب شيء ولا غيره بل انما هو
يدل على الذات دلالة استدلال حيث انه فقير لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا حيوة ولا نشورا بلا نسبة ولا
كيف لانه لا كيف هناك اذ به كيف الكيف وحيث ان تلك الوسائط من المعنى والمفهوم والمصداق
والموضوع له مضمحل عند ظهور الذات لا يلتفت من الالفاظ الا الى الذات فيزعم الجاهل انها منتفية فيبقى
في الحيرة والضلالة والبيت الذي يفتح فيه ذلك الباب ويباهي به من اوى اليه بلا حجاب هو البيت
الذي مكننا ولي الملك الوهاب عليه من الصلوات افضلها ومن التحيات اسناها بقوله انما تحد الادوات انفسها
وتشير الالات الى نظائرها وهو ان كل شيء يعرف بالواسطة لا يعرف بذاته بل انما يعرف بظهوره في مظهر
الواسطة ولا يظهر لك الا بمثاله وصفته فان الشاخص اذا عرف بواسطة المرآة لا يعرف بذاته بل انما
يعرف بما ظهر فيها من مثاله وصفته وذلك لاختلاف المعرفة باختلاف المرايا فلو كان المعروف بها هو نفسه
لما كانت المعرفة تختلف باختلاف المرايا لاتحاد نفسه وهذا لا خفاء فيه لانه ابده من البديهيات الاولية واوضح
من الامور الضرورية وانما خفي لكثرة ظهوره واستتر لعظم نوره فاذن كل ما يعرف بواسطة الالفاظ لا يعرف بذاته
بل انما يعرف بما القي فيها من مثاله وصفته لما هو الكامن انه لا يحصل للمستخبر ما هو للشاهد المستبصر من المعرفة
فلا يكون المعروف بالالفاظ والمعنى بها الا ما هو فيها من مثال ما هو خارج عنها كما ان المرئي بالمرآة ليس الا
ما هو فيها وانما نتوجه بما فيها الى ما هو خارج عنها لاقتضاء الاسمية والبابية للمجاز فانك اذا وصلت
الى الباب وما شهدت بالله الباب لم تكن مؤمنا بالباب وما جعلت الباب بابا بل انما جعلته حجابا واتخذته ربا وقد
افصح من ذلك باكمل اشارة في صحيح العبارة في ادب الزيارة الجامعة مولينا الهادي عليه السلام بقوله فاذا صرت
الى الباب فقف واشهد الشهادتين وانت على غسل فاذا دخلت في هذا البيت وفتح لك الباب فادخل
في بيت اخر لينفتح لك باب اخر من الابواب التي يفتح منها الف باب وهو ان كل شيء يثبت للشيء بالواسطة لا يثبت له
في مقام نفسه ورتبة ذاته بل انما يثبت له في مقام الواسطة اذ لو كان ثابتا له في مقام ذاته لم يكن ثابتا له
بالواسطة والمفروض انه ثابت له بالواسطة وفي هذا البيت يفتح الباب الثالث الذي هو المصداق
وهو ما يكون صدق المفهوم وكذبه باعتبار مطابقته له ومخالفته عنه كما يدل عليه مادة لفظه وحينئذ
فالمصداق يعتبر في مفهومه المطابقة فكل شيء هو مصداق لا يكون مخالفا لما هو مصداق له وهذا امر لا مجال
للاختلاف فيه فمصداق ما في الاذهان من المفاهيم هو ما يلتفت اليه بالاوهام ويلقى فيها مثاله بامر الملك العلام

ومصداق الكلام هو ما في الاوهام فان كان ما في الكلام مطابقا لما انطبع في الاذهان وهو مطابق لما في الاعيان
فالكلام وما في الاوهام كلاهما صادقان وان كان ما في الكلام مخالفا لما في الاوهام وهو مخالف لما كتبه الملك
العلام فكلاهما كاذبان وان كان الاول مطابقا لما حفظه الملك المنان كما يدل عليه نص القران في قوله تعالى اذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان المنافقين و
ان عرفوه صلى الله عليه واله بالفطرة الاصلية التي خلقهم الله عليها وعلموا انه رسول من الله لقوله تعالى ذلك بانهم امنوا
ثم كفروا اي امنوا بالفطرة الاولية وانكروا بالفطرة الثانية اذ الفطرة الاصلية هي فطرة التوحيد كانوا
من اهل التوحيد عليهم سلام الله الملك المجيد والا لما قامت عليهم الحجة ولكنهم حيث عطلوا الفطرة الاولية
ولم يجعلوا لها اثرا ولا حكما ولا عولوا على مقتضاها وغيروها بالاعمال المخالفة للحق كما قال تعالى حكاية عن
الشيطان فلامرنهم فليغيرن خلق الله صار ذلك التغيير والتبديل فطرة ثانية خلقت من هيئات اعمالهم بل
خلقت باعمالهم كما قال الله تعالى وقالوا قلوبنا غلف يعني انا لا نفهم ما تقول ولا نعرف حقيته لان قلوبنا غلف فقال
الله تعالى ان قلوبهم لم نخلقها في الاصل غلفا ولكن لما لم يقبلوا الحق من عندنا وانكروا جعلنا قلوبهم باتخاذهم الحق
بعد البيان غلفا قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فلا يعرفون بالفطرة المغيرة شيئا من الحق
كما انهم لا يعرفون بالفطرة الاولى فطرة التوحيد الا الحق وحيث كان قولهم هذا بمقتضى الفطرة المغيرة الثانية
لا بمقتضى الفطرة الاولية حكم الله بكذبهم حيث ما كان عندهم بحسب فطرتهم المغيرة انه صلى الله عليه واله رسول الله لانه لا
ينطبع فيها شيء من الحق كما لا ينطبع في الاولى الا الحق وآية ذلك يعني انه اذا كان مرآتان احدهما مستقيمة والاخرى معوجة
ضد ما تحكيه الاخرى مثلا احديهما تحكي المستقيم معوجا والاخرى تحكي بالعكس فانهما كاذبتان لان صدق المرآة ان
تحكي المقابل على ما هو عليه وهما تحكيانه على خلاف ما هو عليه فاذا قابلت الاولى شيئا مستقيما وقابلت الثانية
الاولى ينطبع فيها الشيء مستقيما مع انها كاذبة فان صدقها هو ان تحكي مقابلها على ما هو عليه ومقابلها ما في
الاولى وهو ليس مستقيما وكذا الاولى كاذبة لانها لا تحكي ما يقابلها على ما هو عليه من الاستقامة فاذا اعتبر في
المصداق المطابقة مع المفهوم كما هو المعلوم عند اهل الفهوم فلا يجوز ان يكون مصداق ما نفهم من الاسماء
اللفظية من المفاهيم المختلفة هو الذات الاحدية كما نص عليه وليه صلوات الله عليه وآله بقوله في خطبته
كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة اما اولا
فلانه لو كان الذات الاحدية مصداقا لهذه المفاهيم المختلفة فلا يخلو اما ان يكون مصداقا لها من جهة واحدة
او يكون مصداقا لها من جهات عديدة فان كان مصداقا لها من جهة واحدة فينتفي المطابقة المعتبرة وان كان

مصداقا



مصداقا لها من جهات مختلفة وحيثيات متعددة فينتفي الوحدة الحقة التي لا يشوبها نحو من انحاء الكثرة
ويتحقق التركيب الذي هو من صفات مخلوقاته واما ثانيا فلان ما نفهم من هذه الالفاظ لا يثبت للذات الا بواسطة
لانا ما نفهم من العلم الا ما هو واقع على المعلوم ومن القدرة الا ما هو واقع على المقدور ومن البصر الا ما هو واقع
على المبصر ومن السمع الا ما هو واقع على المسموع ولا شك ولا ريب انه ليس في مقام الذات معلوم ومقدور
ومبصر ومسموع اذ هو وحده لا شيء معه لتكون محدودا كما قال مولينا الصادق عليه السلام لما قال الرجل في
تفسير الله اكبر من كل شيء حددته وقال عليه السلام لابن عمير لما قال قول الرجل هل كان ثم شيء فيكون اكبر منه
ولا شيء فيه لانه خلو من خلقه وخلقه خلو منه ولا يزال كذلك اذ التغيير من صفات الامكان
والحدوث وتبدل الاحوال دليل التغير والدثور وهذه الامور كلها في كمال الظهور فاذا انتفى في مقام الذات
المستور المعلوم والمبصر والمسموع والمقدور فينتفي العلم المقتضي للمعلوم والسمع المقتضي للمسموع والبصر المقتضي
للمبصر والقدرة المقتضية للمقدور ونحن ممن لا نفهم من العلم والسمع والبصر والقدرة الا العلم الواقع على المعلوم
المقتضي للمعلوم والسمع الواقع على المسموع المقتضي للمسموع والبصر الواقع على المبصر المقتضي للمبصر والقدرة الواقعة
على المقدور والمقتضية للمقدور فاذا تحققت الاشياء وكان المعلوم والمقدور والمسموع والمبصر وقع العلم
على المعلوم والقدرة على المقدور والسمع على المسموع والبصر على المبصر فاذا وقع العلم على المعلوم يقال له تعالى عالم
واذا وقع القدرة على المقدور يقال له قادر واذا وقع البصر على المبصر يقال له بصير واذا وقع السمع على المسموع
يقال له سميع حسب ما عرف خلقه من ان مدرك الشيء اسمه عالم ومدرك الصوت اسمه سميع ومدرك
الالوان والهيئات اسمه بصير ومحدث الاشياء لا من شيء والمؤلف بين المتضادات ومقيمها اسمه قادر وحيث انه
اذا كان صوت مما خلق فهو حاضر لديه حيث انه في ملكه وهو خالقه فيقال له على ما عرف خلقه مما عرفهم انه
سميع لانه ادرك الصوت المسموع لانه لا يكون الا حاضرا لديه في مكان حدوده ووقت وجوده فباعتبار ادراكه
المسموع وصفناه بالسميع لانه عرف خلقه ان مدرك الصوت اسمه سميع واذا كان لون او مقدار مما خلق فهو حاضر
لديه وهو مدرك له عالم به فيقال له على ما عرف خلقه مما عرفهم انه بصير لادراكه اللون المبصر ومقداره لانه
اللون والمقدار لا يكون شيء منها الا حاضرا لديه في المكان الذي حل فيه والوقت الذي وقع فيه فباعتبار ادراكه
للمبصر من اللون والمقدار المرئي وصفناه بالبصير لانه عرف خلقه ان مدرك اللون والمقدار اسمه بصير وهكذا سائر الصفات
ما له مفهوم عند المخلوقات فاذا كان اتصافه بهذه الصفات بتحقق مباديها في ملكه لما هو المعلوم ولا شك فيه
من ان الشيء لا يتصف بصفة الا بعد تحقق مبدئها له فلا يكون ذاته تعالى مصداقا لها لما هو الظاهر ولا اختلاف فيه

صدق المشتق فرع تحقق مبدئه فانه لا يجوز عند احد ان يقال لمن لم يزن ولم يسرق انه زان او سارق
فلو كان المصداق هو الذات دون غيره فلا يكون للاشتراط معنى اذ لا يعقل جعل تحقق المصداق اعني تحقق الصدق
واشتراطه بتحقق غير المصداق وحيث ان الصدق منوط بالغير وجودا وعدما فلا محالة يكون المصداق في مقام
الغير وليس في مقام الغير الا الظهور وكما انه لا يجوز ان يكون الكل من حيث هو مصداقا فلا يجوز ان يكون
المصداق هو المركب من الذات وغيره لان التركيب لا يتحقق الا بعد تاثر كل واحد من الجزئين في الاخر وحصول
المزاج وكيفية ثالثة وكلما هو غير الذات اثر من آثار الذات والاثر في مقام مؤثره معدوم ممتنع فكيف يؤثر
فيه مع انه يلزم الانفعال في الذات مع التغير الذي هو من علامة الحدثان وكذا لا يجوز ان يكون المصداق
هو الذات باعتبار احداثه مبادي الصفات للزوم تبدل الحال مع انفعال الذات حيث ما كان مصداقا قبلها صار
مصداقا بعدها منفعلا عنها فتعين ما قلنا من ان المصداق انما هو ظهور الذات في مبادي الصفات كما ان مصداق
القائم والكاتب والمتكلم والحي والنائم في قولك زيد قائم او كاتب او ماش او راكب او نائم ليس الا ظهور زيد
بالقيام والكتابة والمشي والركوب والنوم بما هي فيه من مثاله وصفته وذلك لانه لا اثر له ولا ريب ان هذه
الصفات مسلوبة عن زيد في مقام الذات اذ هو في مقام الذات لا قائم ولا كاتب ولا ماش ولا راكب ولا نائم وانما يثبت له هذه
الصفات بعد صدور مباديها عنه وتحققها فلو كان مصداقها هو الذات لكان متصفا بها في مقام الذات اذ لا معنى لتحقق
المصداق وعدم تحقق الصدق اذ ليس هو الا التناقض الصرف مع انه لا يتصف بها الا بعد ثبوت مباديها
وحيث ان المؤثر لا ينفعل بالاثر ولا يجيء الاثر في المؤثر ما لم يكن قبله ببداهة العقل وضرورته لضرورة ان
التاثير فرع تحقق المؤثر اذ هو فعل المؤثر والفعل لا يتحقق الا بعد تحقق الفاعل المؤثر والاثر هو في رتبة المؤثر
معدوم بل ممتنع والا لم يكن هو اولى بان يكون اثرا والمؤثر اولى بان يكون مؤثرا وان التركيب لا يتحقق بين
الاثر والمؤثر لامتناع تاثير الاثر في المؤثر وحيث ان التركيب لا يتحقق الا بعد انفعال كل واحد من الجزئين في الاخر
وتاثره فلا يكون المصداق هو ذات زيد ولا زيد من حيث صدور المبادي عنه ولا هو معها فلا يكون الا ما فيها من ظهوره
وايضا لا اثر ولا ريب ان اختلاف هذه الصفات وتعددها ليس بحسب المفهوم فقط والا لكان كذبا لفقدان المطابقة
المعتبرة بل هي متعددة في الخارج على حسب اختلاف مفاهيمها وظ ان الذات الواحدة لا تكون عين الامور المتعددة
بل تكون غيرها كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير
الصفة فيكون مصداق مفاهيمها هو الصفات التي هي غير موصوفها اذ هي مطابقة لها المتعددة مع وحدة الذات وايضا
لا خفاء في ان الصفات تختلف باختلاف الآثار وتتبدل بتبدلها كما ترى من ان زيدا في حال قيامه صفته قائم وفي حال

قعوده



قعوده صفته قاعد فلا يجوز وصفه في حال قعوده بالقائم وفي حال قيامه بالقاعد وظ ان الذات لا
تختلف باختلاف الآثار ولا تتبدل بتبدلها ومعلوم ان المصداق يتبدل بتبدل الصفات والا لصدق على الذات
كل الصفات في كل الحالات مع انه من البديهيات انه لا يصدق عليه قائم في حال كونه قاعدا وقاعد في حال كونه قائما وراكب
في حال كونه ماشيا وماش في حال كونه راكبا وصحيح في حال كونه مريضا ومريض في حال كونه صحيحا فلا يكون المصداق للصفات
الا الظهور المختلف باختلاف المظاهر التي هي الآثار ومثال ان الذات في الظهور اظهر من الظهور ويخفى على الناس ما هو المنظور
مع ظهوره كمال الظهور حيث ان الظهور وجه للظاهر مستور والوجه مع كونه هو المنظور غير منظور والمرآة
وما يقابلها اظهر آية لمعرفة هذه اللطيفة الخفية ومما يدل من الوجدان على ان المصداق ليس هو الذات في الاعيان بل
مثاله المحفوظ في غيب الزمان والمكان هو انك اذا وصف لك واصف بلدا من البلدان على نحو رآه بالمشاهدة والعيان ثم
وصلت اليه بعد مدة من الزمان ورأيته متغيرا عما وصفه الواصف بالعيان لا تكذبه اذا كان على ما وصفه في زمان من الازمان
الذي رآه الواصف فيه بالعيان لانه التفت اليه حين البيان ورآه محفوظا كما كان فوصفه بما رأى من غير زيادة و
نقصان فظهر لك بالوجدان والعيان والبرهان ان المصداق ليس هو الذات في الاعيان وان كان هو في خارج الاذهان فان
قلت ان قولك فيما قبل في صفات الذات ان مباديها بحسب ما نفهم ليست في مقام الذات مخالف لما تواتر من الاخبار عن
ائمتنا الاطهار عليهم سلام الله الملك الجبار فانه قد تواتر معنى انهم عليهم السلام كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم و
السمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور وان الله لم يزل عالما سميعا بصيرا قديرا
ومخالف لضرورة المؤمنين بل المسلمين بل المليين وكلما هو مخالف لما هو المتواتر من الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين
ومخالف لضرورة المسلمين باطل بالقطع واليقين وان استدل عليه قائله بكل البراهين قلت ان قولنا ليس مخالفا لضرورة
المسلمين ولا مخالفا لما هو المتواتر من الائمة الطاهرين عليهم سلام الله الملك الحق المبين ونحن لا نقول الا بما وقفنا عليه ائمتنا
الهادين ومطابق لضرورة المسلمين فانا قلنا ان ما نفهم ليست مباديها في مقام الذات وقد تواترت معنى عن ائمتنا
عليهم السلام ان كلما ميزتموه بالاوهام فهو مخلوق لله الملك العلام وقد اشبعنا فيه الكلام بما ليس فوقه كلام لهذا
المرام ومعلوم عند كل احد وبديهي عند كل مسلم وضروري عند كل مؤمن ان الاثر في رتبة المؤثر والمخلوق في
رتبة الخالق معدوم محض ممتنع صرف وان ليس للمخلوق في رتبة الخالق ذكر ولا خبر ولا للاثر في مقام المؤثر
اسم ولا اثر وما تواترت عليه الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام واتفق عليه المؤمنون من المسلمين من ان الله
كان عالما ولا معلوم وقادرا ولا مقدور وبصيرا ولا مبصر وسميعا ولا مسموع انما هو في العلم الذاتي الذي هو عين الذات و
السمع الذاتي الذي هو عين الذات والقدرة الذاتية التي هي عين الذات والبصر الذاتي الذي هو عين الذات كما قال مولينا الصادق عليه السلام

كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور بحديث
ولا يجوز لأحد أن يتكلم فيها إلا أن لكل نوع معرفة ومعرفة مشتقة ليس لها مفاهيم ونوع من الأوهام إذ كل ما يبلغ في الأوهام
فهو مخلوق لله الملك العلام وليس لنا كلام إلا في مصاديق ما في الأوهام فإن قلت إذا لم يكن الذات مصداقا للصفات وكان
الصفات في الظهورات يلزم تعطيل الذات عن الصفات وبطلانه عند المعرفة الحقة من الضروريات قلت لا يلزم من نفي تلك الصفات
عن الذات تعطيل الذات من الصفات بل إنما هو تنزيه الله عن صفات المحدثات الممكنات لأنا لا نتكلم إلا فيما نعقله وندركه وكلما
نعقله وندركه مخلوق مثلنا مردود إلينا فلا يجوز إثباته لمن هو منزه عن كل ما في الأكوان والإمكان فتنزيه الذات
من هذه الصفات التي لها عندنا مفاهيم مختلفة متكثرة ولا يجوز إطلاق كل واحدة منها مقام الأخرى لا يلزم خلو الذات عن
الكمال ومن الصفات الذاتية التي هي عين الذات لا يتعلق بها الإدراك ولا التعرف ولا التكيف ولا يقال كيف وماذا أو
لأي شيء فلا عبارة عنها ولا إشارة إليها ولا بيان لها حاصل دونها بتفسير اللغات وانقطعت عندها الألفاظ والعبارات
ولا يعقل تجريد الذات بوجه عن الكمالات لأنه في المخلوق من المحالات فبالأولى في خالق البريات لأن المخلوق بعد تجريده
عن كل الاعتبارات والجهات يبقى نوره الذي خلق منه وهو عين الكمال ومنبع الجلال والجمال لأنه أول ما تعلق به
جعل الملك المتعال ولا يعقل أن يكون ما هو أقرب إلى المبدأ أخس مما هو أبعد فهو إذن أشرف كل شريف وكل
شريف في شيء في مقاماته ودرجاته فإنما هو بفاضل شرافة ذلك النور فالكمالات التي تلك كلها عين ذاته من غير
تعدد ولا تكثر وإنما هو عند التعلق في المجالي والآثار وهنا يحصل الأسماء المتعددة والمفاهيم المختلفة وليس في
ذاته إلا وجه واحد والتعلقات والمتعلقات والظهورات والمظاهر كلها خارجة عن ذاته فذاته إن شئت
سميتها علما وإن شئت سميتها قدرة أو عالما أو قادرا أو ذاتا أو كاملا لأنها واحد فيها وإن أطلقت باختلاف
المظاهر وهذه آية الحق سبحانه فيك أراها إياك في نفسك فإذا ثبت سلب عن نفسك تلك الصفات التي حصلت باعتبار
التعلقات والظهورات لا يلزم خلوك عن الكمال بل الكمال كل الكمال هو الذي حاصل عند كشف سبحات الجلال فلك أن تثبت
تلك الصفات ولك أن تنفيها تثبتها في مقام الظهورات وتنفيها في مقام الذات كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام
كمال التوحيد نفي الصفات عنه فإن قلت إذا كانت تلك الصفات منفية عن الذات فلماذا تنسب إلى الذات قلت
إنما تنسب ما نفهم من هذه الصفات إلى الذات كما تنسب صفات الأفعال إليها فإنها حسب ما نفهم من صفات الأفعال
حدوث صفات الأفعال من ضروريات الأقوال عند من تمسك بأولياء الملك المتعال في كل حال فإن الأخبار الواردة
عنهم عليهم السلام في هذا الباب غير متعارضة ومشتملة على الأدلة العقلية وانتسابها إلى الذات ليس في مقام الذات
لضرورة أن الكلام متنوع في رتبة الذات كما قال مولانا الصادق عليه السلام إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية

كان



كان الله عز وجل ولا متكلم وبالبداهة أن الإرادة لا تكون إلا والمراد معه كما قال مولانا الصادق عليه السلام
لما قال الراوي لم يزل الله مريدا إن المريد لا يكون إلا والمراد معه لم يزل عالما قادرا ثم أراد وقال مولانا الرضا عليه السلام
من زعم أن الله لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد وقال عليه السلام إن المشية والإرادة والإبداع معناها واحد
وأسماؤها ثلاثة وقال عليه السلام إن الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية بل إنما انتسابها إليها في مقام
ظهورها لها بها كما عرفت في أوان افتتاح الكلام من أن كل شيء من الأشياء ينتسب إلى الشيء بواسطة شيء فانتسابه
إليه لا يكون إلا في مقام الواسطة وفي مقام الواسطة لا يكون إلا الظهور وحيث إن في الواسطة ظهور
الذات واللطف في الظهور أظهر من الظهور بما هو كذلك غير مستور حيث إنه محو عن نفسه وجعل نفسه ظهورا
اتصفت بها الذات وانتسبت إلى الذات حيث إن الذات غيبت الصفات واندكت عند ظهورها جبال
الإنيات فافهم هذه الكلمات واحفظها فإنها تخرجك عن الشكوك والشبهات وتوصلك إلى أعلى الدرجات وتفتح لك
أبوابا من الخيرات فإذا ظهر لك بهذه المحكمات أن ما نفهم من الصفات ليس مصداقها عين الذات وأن الذات مسلوب عنه
كل ما نفهم من الصفات لأنه ما يحيط به أوهامنا من المخلوقات وصدقت قول مولاك أمير المؤمنين عليه السلام كمال التوحيد
نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة فنقول فلذلك نقول
إن القول بأن الله سبحانه وتعالى عالم في الأزل بالأشياء وأماكنها وأوقاتها من السرمد والدهر والزمان حق وصدق
وإن القول بأن الله سبحانه وتعالى عالم بها في الأزل كذب باطل ولأنا نقول لمن يقول بهذا القول الباطل لا يخلو إما أن
يكون الموجودات كلها من مجرداتها وماديتها ومن سماواتها وأرضيها وكل ما فيهما من الجمادات والمعادن
والنباتات والحيوانات والأجنة والملائكة والإنس في الأزل أو في الحدوث فإن كانت في الأزل فنقول لا يخلو
إما أن يكون الأزل هو نفس الذات أو غير الذات فإن قيل الذات كما هو الحق والصواب فنقول هل هي عينه بلا
مغايرة أو عينه مع المغايرة أو غيره فإن كانت هي عينه بلا مغايرة بوجه ما فلا معنى لقولك إنه عالم بجميع
ما في السماوات في مقام الذات وأنت تريد أنه عالم بذاته وإن كانت هي عينه مع المغايرة فقد أثبت المغايرة
والاختلاف في ذاته وهو باطل سواء كانت بالذات أم بالحيثية والاعتبار وإن كانت غيره فلا يخلو إما أن
يكون حالا فيه أو عارضا له وكلاهما باطلان لاستحالة كون ذاته المقدسة ظرفا أو معروضا وهذا لا إشكال فيه
وإن كان الأزل غير الذات ويكون الذات والمعلومات فيه فيلزم أن يكون هو محتاجا إلى غيره ويلزم أن يكون محاطا وأيضا نقول
إن الأزل الذي حل فيه الواجب سبحانه والمعلومات كلها هل هو قديم أم حادث فإن كان قديما يلزم تعدد القدماء وكون
القديم محلا للحوادث وإن كان حادثا يلزم أن يكون هو شيئا وتعم محاطا بالحادث والحادث محيطا بالقديم فيكون هو أولى بالقدم

من القديم فثبت بهذه الادلة المحكمة والمقدمات الضرورية التي لا ينكرها الا من كابر عقله وخرج عن ربقة الربع
الازل الذي هو نفس الذات الا الذات فلا يكون فيه الا علم الذات بالذات الذي هو نفس الذات بلا اختلاف
الجهات والاعتبارات وان كانت المعلومات في الحدوث كما هي في الحدوث فيكون هو سبحانه عالما بما فيه لا في الازل ولا
تتوهم من قولنا ان العقول بان الله سبحانه عالم بها في الازل باطل انه يلزم تجهيله تعالى كما لا تتوهم من قولهم انه تعالى
بالايعلم ام بظاهر من القول فانه لو كان الاشياء لا يزال في الازل فلا يكون هو سبحانه خالقا لها اذ هي لا يزال معه سبحانه
سبحانه ان يكون معه شيء فلا يكون هو اولى بالخالقية منها فيكون له شركاء بل العلم الا يكون عالما بها في
الازل لامتناع وجودها في الازل الا ترى انك اذا قلت علم الذي في يدك شيئا ولم يكن في يدك شيء انك جاهل
لانك ادعيت علم شيء في مكان لم يكن هو فيه فالعلم الذي هو ذاته تعالى موجود في الازل الا ان المعلومات التي هي
المخلوقات ليست فيه وهذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع
العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور فلو كان هو سبحانه عالما بها في الازل
لما كان لقوله عليه السلام كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم معنى فتدبر في هذا الحديث الشريف واسلك بهذا
النور هذا الطريق المظلم فقد نصبت لك المنار وكشفت لك الاسرار وبين لهذا تتمة وان ذكرناها وبينتها بابينه
فنذكرها ايضا انما بالتتمة وهي ان في قوله عليه السلام وقع العلم منه على المعلوم تنبيه على ان العلم يقع على المعلوم
ويطابق المعلوم ويقترن بالمعلوم فلو كان العلم غير واقع على المعلوم او غير مطابق له او غير مقترن به لم يكن العلم علما
ولم يكن المعلوم معلوما وهذا مما لا اختلاف فيه ولا اشكال يعتريه فاذا حكمت بان مصداق صفات الله عين ذاته
اي هي هو فقولك وقع العلم على المعلوم يكون معناه فاذا احدث الاشياء وكان المعلوم وقع الذات تعالى على
المعلوم فهل ترضى ان يكون الامام عليه السلام يريد انه تعالى وقع على المعلوم وطابقه واقترن به بعد ان لم يكن
واقعا ومقترنا ومطابقا حتى يلزم منه ما يلزم من المفاسد من الاقتران والتركيب والتغيير وغيرها من علامة الحدوث
والذات سبحانه تعالى منزه عنه او انه لا يدري ما يقول وما يلزمه فان كنت مؤمنا بسترهم وعلانيتهم قائلا بامامتهم
مقتديا بهم قلت هو عليه السلام عالم بالله وبما يصح عليه وما يمتنع وعالم بما قال وانه يريد ان العلم الواقع المطابق
المقترن انما هو العلم الحادث الاشراقي الذي يوجد بوجود المعلوم بل نفس هذا العلم هو ذات المعلوم كما نبينه
لك ان شاء الله فيما بعد ومما يدل على ان العلم المتعلق بالمعلوم ليس هو العلم الذي هو نفس القديم بل هو العلم الاشراقي
الذي هو في الحدوث قوله تعالى حكاية عن قول موسى على نبينا واله وعليه السلام في جوابه لفرعون حين قال فما بال القرون





الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فانه لا شك ولا ريب ان الكتاب الذي فيه
العلم ليس هو الذات سبحانه وتعالى باتفاق جميع المفسرين بل الكتاب هو الكتاب الحفيظ الذي هو
كل العالم وهو حادث باتفاق جميع الامم فيكون ما فيه من العلم سواء كان هو نفس المعلوم الذي هو الكتاب
كما قال الملك الوهاب وان من شيء الا احصيناه كتابا ضرورة ان الشيء لا يوجد الا في نفسه التي هي
الكتاب ولا يوجد في الغير الا الغير او كان غيره حادثا بحدوث الكتاب لان ما في الحادث لا يكون الا حادثا
فاذا ثبت اجماع الامة على تاويل الكتاب بما هو حادث فيجب على المسلم قبوله ولا يجوز له رده
كما نص مولينا الكاظم عليه السلام في كتابته للرشيد حيث قال له الرشيد عليه اللعنة والعذاب
احببت ان تكتب لي كلاما موجزا له اصول وفروع يفهم تفسيره ويكون سماعك من ابي عبد الله عليه السلام
فكتب عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم امور الاديان امران امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة
التي يضطرون اليها والاخبار المجمع عليها وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة المستنبط منها كل حادثة
وامر يحتمل الشك والانكار فسبيله استيضاح اهل الحجة عليه فما ثبت لمنتحليه من كتاب مجمع على تاويله
او سنة عن النبي صلى الله عليه واله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله ضاقت على من استوضح
تلك الحجة ردها ووجب عليه قبولها والاقرار والديانة بها وما لم يثبت لمنتحليه حجة من كتاب
مستجمع على تاويله او سنة عن النبي صلى الله عليه واله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله وسع
خاص الامة وعامها الشك فيه والانكار له كذلك هذا الامران من امر التوحيد فما دونه الى ارش الخدش
فما فوقه فهذا المعروض الذي يعرض عليه امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عنه ضوؤه
نفيته انتهى ومما يدل من الايات على ان العلم المتعلق بالمعلومات ليس هو العلم الذي هو نفس الذات قوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء لانه لو كان العلم الذي اضافه الى نفسه هو العلم الذي هو نفس ذاته تعالى لما كان
للاستثناء معنى لاستحالة كون ذاته تعالى محاطا لما سواه ولامتناع تعلق مشيته بجعل نفسه محاطا لمن هو
ممتنع في رتبة ذاته ومحاط في علمه وملكه ويدل الاضافة ايضا على المغايرة لمن هو عالم باللغة لا هو المعلوم
عند اهل العربية من ان الاصل في الاضافة اللامية كما تقرر ان الشهيد ره استدل في شرح اللمعة على مغايرة الاسم
والمسمى باضافة الاسم الى الله في قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم ولا يمكن ان يتوهم انه لا يعرف اللغة ويدل ايضا لفظ
من في من علمه بملاحظة ما تقدم بيانه عليه على ان هذا العلم المضاف الى الله ليس هو العلم الذي هو عين الذات لانه يدل
على ان علمه تعالى مشتمل على اشياء لا يحيط بشيء منها الا من شاء الله ووجه الدلالة ظاهرة عند من له ادنى بصيرة في العربية

وليس في العلم الذاتي الذي هو عين الذات تعدد ولا تكثر ولا جهة وجهة ولا حيث وحيث ولا شيء وشيء فاذن
يكون هذا العلم الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء الا هو العلم الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء كونه ومنها
قوله تعالى وسع ربي كل شيء علما وقوله تعالى ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فان التمييز في الكلام انما يؤتى به لرفع الابهام او
لدفع ما وقع في الاوهام ما هو خلاف ما هو المرام فلو كان العلم الذي وقع تمييزا في الكلام هو من ذات الملك العلام
فلا يكون لذكره في الكلام مقام كيف وفي الكلام لا ارتفاع الابهام ولكان لك ان تقول ان ذات الله وسع كل شيء من الموجودات
والماديات ومن السموات والارضين ومن المعادن والنباتات والحيوانات ومن الملائكة والاجنة والانس بحدودها وصورها
كما تقول وسع علم ربي كل شيء اذ لا مانع لجوازه في لفظ وعدم جوازه فيما هو مرادف له ومطابق له في المصداق مع انك ان
قلت بالاول لكنت خارجا عن زمرة المسلمين وان لم تقل بالثاني وجب قتلك على المسلمين فقولك بالثاني وعدم
قولك بالاول يدل على حدوث الثاني ويدلك ايضا عليه عطفه في الاية الثانية على الرحمة التي هي حادثة عند جميع
اذ ليس لذات الله شريك بالقطع واليقين عند جميع المسلمين ومشاركة المعطوف مع المعطوف عليه امر لا يخفى ومنها
قوله تعالى وان الله احاط بكل شيء علما بالتقريب المذكور حيث انه تعالى ذكر علما تميزا لنسبة ما القاه مبسوطا في قوله الا انه
بكل شيء محيط من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ومما يدل من الاخبار عن آل
الاطهار عليهم سلام الله الملك الجبار على ان الاحاطة بالعلم لا بالذات ما قال مولينا الصادق عليه السلام كما في الكافي
في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فقال هو واحد واحدي الذات بائن
من خلقه وبذلك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات لان الاماكن محدودة تحويها
حدود اربعة فاذا كان بالذات لزمها الحواية الخ فانظر في هذا الحديث الشريف فانه اقوى دليل على ما نحن
ونحن به اذ هو عليه السلام ذكر ما هو الدليل والحاصل ان الايات الدالة على ان العلم المتعلق بالواقع المطابق
المقترن ليس هو العلم القديم كثيرة وكذلك الاخبار الواردة عن الائمة الهادين للامة عليهم سلام الله الملك الوهاب
في هذا الباب غير واحدة بل متواترة معنى عند اولي الالباب ومن نظر في الايات والاخبار وجاس في خلال تلك الديار
ونظر فيها بنظر الاعتبار يظهر له ما هو محجوب عن الاغيار كالشمس في رابعة النهار ولا تتوهم بان هذا القول يلزم
منه خلوه من العلم او يلزم كونه جاهلا فانه تعالى لا يكون خلوا من ذاته اذ علمه القديم هو نفس ذاته وهو الكمال
المطلق واما العلم بالحوادث الواقع عليها والمقترن بها والمطابق لها بل هو عينها فذات الله عز وجل خلو منه
لانه منزه عن الاقتران والوقوع والمطابقة للخلق نعم لم يكن ملكه خلوا من هذا العلم اعني العلم المطابق

المقترن



المقترن وليس هو سبحانه فاقدا للملكة قبل انشائه كما انه ليس فاقدا له بعد انشائه وليس له حالة انتظار بل
كل شيء ثابت عنده بامتيازه في وقته ومكانه من السرمد والدهر والزمان وحاضر لديه لانه محيط بالاوقات
من السرمد والدهر والزمان وليس فيما هي يكون له حال واستقبال وانتظار بل الماضي والحال والاستقبال
عنده موجود في محضر واحد وليس هذا التقدم والتأخر الذي بين الاشياء بالنسبة اليه تعالى بل زمان
الادم عليه السلام مع زمان نفخ الصور عنده يوم واحد وآن واحد لان الكل جف بالنسبة اليه كما قال
رسول الله صلى الله عليه وآله كما عن جابر انه قال جاء سراقة بن مالك الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله
بين لنا ديننا كانا خلقنا الان ففيما العمل اليوم فيما جفت به الاقلام وجرت به المقادير ام فيما
يستقبل قال صلى الله عليه وآله بل فيما جفت به الاقلام وجرت به المقادير قال ففيم العمل قال صلى الله عليه وآله
اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله الخ وانه رطب بالنسبة الى الكل من سواه تعالى كما قال
وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء
حيث ان اليد ممدودة ولا ينفع عن المد في حال والنكس حيث لم يميزوا بين الحدوث والقدم حيث لم يتعلموا
بهداة الانام بقوا في الحيرة والظلم ووصفوا الحادث بما للقدم والقديم بما هو عنده عدم ونحن ان شاء الله تعالى
نميز بينهما بما هو الواقع وليس له دافع بعد فتح الباب الرابع وهو الموضوع له ولا يجوز ان يكون
هو ذات الله سبحانه وتعالى لما اقمنا عليه البرهان واشبعنا فيه الكلام والبيان من ان بين الاسم والمسمى والموضوع
والموضوع له لا بد من المناسبة الذاتية والمرابطة الحقيقية لتخصيص كل اسم بمسماه وكل لفظ بمعناه والمناسبة
بكل انواعها واحوالها واطوارها منتفية بينه وبين خلقه ووجهه ظاهر غير مستورة وايضا ان الذات
لو كان موضوعا له لهذه الالفاظ والعبارات فلا يخلو اما ان يكون الواضع لها هو الذات او خلق من المخلوقات او
ممكن من الممكنات ولا يجوز ان يكون غير الذات واضعا للذات لما هو من البديهيات ان الوضع فرع ادراك
الموضوع له وانى للخلق ادراك الذات واكتناهه مع ما يدل من الايات المحكمة والاحاديث المروية
عن سادات البرية عليهم من الله افضل السلام والتحية ومن الادلة العقلية باصنافه من الحكمة والموعظة الحسنة
والمجادلة على ان الواضع للالفاظ كلها هو الرجل شانه من ان يستعين في اكمال صنعه بغيره فتعين ان
الواضع هو ذاته سبحانه فاذن فلا يخلو اما ان يكون المفتقر للوضع ذاته بذاته ام المعرفة كما هو المعروف
عند اهل المعرفة ان وضع الالفاظ للافادة والاستفادة فان قلت ان المفتقر هو الذات فقد
اتيت بالكذب البحت لبيان لان حدوث الالفاظ من الضروريات وتخلف مفتقر الذات عن الذات من

المشتقات وان قلت بالثاني فلا يكون الموضوع له الا الظهورات لانها مستورة عن حظ المخلوقات من معرفة حقايق
الارضين والسموات كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها
واليها حاكمها انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظايرها فان قلت ان الموضوع له هو الذات من جهة
ظهورها لا نفس ظهورها قلت فهو موضوع له بسيط او مركب ومعنى البسيط ان يكون الموضوع له هو الذات البحت
وهذا مع قطع النظر عن الظهور فيكون الموضوع له هو الذات من حيث هو هو وذلك خلاف المفروض ومعنى المركب
الذات مع ملاحظة الظهور فالمجموع المركب هو الموضوع له وح فهل هذا الظهور الذي جعلتموه مع الذات
في رتبة واحدة وجزء للموضوع له هو عين الذات ام غيره فان كان هو عين الذات بطل التركيب ورجع الكلام الى
الاول وان كان غير الذات فهل هو حادث او قديم فان كان قديما تعدد القدماء وان كان حادثا فيلزم تركيب الشيء
من حادث والقديم وذلك باطل لان الحادث معدوم في رتبة القديم فكيف يجتمع معه في رتبة حتى يكون
المتحصل من الامرين امرا واحدا ولا يمكن هذا الا عند اجتماع الامرين في صقع واحد حتى يتحقق بينهما النسبة و
الارتباط فاذا عدم احدهما في رتبة الاخر فبطل النسبة فينتفي التركيب ويلزم ان يكون ذات الله مركبا
ضرورة ان التركيب لا يعقل الا بامور اربعة ذات الاجزاء ونسبة احدهما الى الاخر ولذا قال الامام ومن
كل شيء خلقنا زوجين ولم يقل فردين والزوجان اربعة وايضا الاسماء اللفظية لا شك انها حادثة
فقبل حدوثها فهل كان ذات الله سبحانه مسمى لهذه الاسماء ام لا فان قلت بلى فهو يحتمل وجهين احدهما انه كان
مسمى لها بالفعل والثاني انه لم يكن مسمى بالفعل لكن من شأنه ذلك وهو ايضا مسمى بالذكر والصلوح ولا شك
في امتناع اختيار الوجه الاول لانه كذب صريح وكذلك الثاني لانه يستلزم ان لا يكون كلما لذات الله سبحانه فعليا عنده حاضرا
فيكون له حالة الانتظار لانه قبل الاسم لا يصح ان يكون مسمى ويمكن ان يكون مسمى بعد وضع الاسم له فبعد ما وضع له الاسم يكون من
ذلك الصلوح والامكان بالفعل وفرض الامكان في الواجب مما يأباه اولوا الاحلام والعقول فوجب ان يكون مسمى قبل وضع
الاسم له وقد اتفقت اراء العقلاء واهل اللغة على ان المشتق لا يتحقق قبل تحقق المبدأ ووجوده وان اختلفوا في اشتراط
بقائه عند الصدق وعدمه ولذا قالوا ان اسم الفاعل والمفعول بمعنى المضارع والمستقبل مجاز ولو صح ذلك لجاز ان يقال لمن
لم يزن ومن لم يسرق ومن لم يظلم الزاني والسارق والظالم ولمن لم يصل المصلي وعلى هذا ينسد باب الكذب وهذا مما يأباه كل ذي
عقل سليم وطبع مستقيم وعلى هذا فلم يكن الله مسمى قبل وضع الاسم وحدوثه فاذا قلت انه مسمى بعد ما وضع له الاسم كان
مسمى في ذاته فثبت له حالتان حالة لم يكن فيها مسمى وهو قبل الوضع وحالة كان مسمى وهو بعد الوضع واختلاف الحالات دليل
الحدوث وقال امير المؤمنين عليه السلام لم تسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا ومع ذلك

يلزم



يلزم ان يكون الاثر مؤثرا في ذات الله عز وجل فان تغير الاسم ووضعه ليس بمجرد اللفظ وحده وانما اختلاف
الاسماء يدل على حدوث تغيير في ذات المسمى فاذا قلت ان ذات الله سبحانه لم يكن مسمى قبل الوضع ثم كان مسمى بعد الوضع فان قلت
ان الحالة الاولى الحالة الثانية بعينها من غير فرق قلت فلا معنى لنفي كونه مسمى قبل الاسم واثباته بعده فيجب اما ان يكون
اثباتا مطلقا او نفيا كذلك فان قلت بالفرق بين الحالتين قلت ذلك لا يكون الا بتجديد امر في الذات حتى يحصل الفرق وذلك
الامر ليس بقديم والا لم يتخلف فيكون حادثا فيكون ذات الله محلا للحوادث ثم ان الحادث لا بد له من علة وعلة ذلك لا يصح ان يكون
الذات من حيث هي والا لما تأخر اذ لا مانع مع وجود المقتضي فيكون امرا خارجا عن حقيقة الذات يكون مقتضيا لذلك
التغيير في الذات صار مقتضيا لتغيير الاسم وتجديده ومرادي بهذا الاسم هو كونه مسمى وليس هنا امر يقتضي ذلك الا نفس وضع
الاسم واطلاق اللفظ على الهيئة الخاصة فكان الاثر مؤثرا في ذات المؤثر وهو في البطلان بمكان وايضا قد اتفق
العقلاء على ان الاكوان الاربعة هي الحركة والسكون والاقتران والافتراق علامة الحدوث ودلت عليه
ادلة العقلية والنقلية ولا شك ان بين الموضوع والموضوع له ارتباط واقتران ولولا ذلك لامتنعت الدلالة
وقد اتفقوا على هذا الارتباط الذي هو الاقتران وان اختلفوا في ان هذا الارتباط انما حصل بمجرد وضع
الواضع او للمناسبة الواقعية فاذا كان الموضوع له هو ذات الله سبحانه لزم اقتران القديم بالحادث وقال مولينا
امير المؤمنين عليه السلام وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث فاذا بطل الاقتران بطل الوضع
لان الوضع ليس الا جعل الواضع الموضوع مقترنا بالموضوع له حال ثبوت تلك المقارنة الدالة على الموضوع له
وذلك ظاهر مع ان الاسم صفة للمسمى كما قال مولينا الرضا عليه السلام الاسم صفة لموصوف وكل صفة فهي غير الموصوف كما قال مولينا
امير المؤمنين عليه السلام وكمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة
وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وايضا اذا كانت الذات هي الموضوع له فلا يخلو اما ان
يكون وصف الموضوع له من الصفات الذاتية التي هي عين الذات او من الصفات الفعلية التي هي غير الذات ولا شك ان هذا الوصف
لا يتحقق الا بعد تحقق الوضع الذي لا يتحقق الا بعد تحقق الموضوع الذي هو الالفاظ التي هي من الحدثان فيكون مسبوقا بالمكونات
وذات الله سابق على الممكنات فلا يجوز ان يكون الموضوع له من الصفات التي هي عين الذات والا لزم تأخر ما هو السابق وتقدم
ما هو المسبوق وكذا لا يجوز ان يكون من الصفات الفعلية التي هي غير الفعل لانه متأخر عما هو متأخر عن الفعل فاذن يكون من
الصفات الفعلية التي هي عين الفعل ومتأخر عن الفعل ولذا لا يعمل الفعل في الاسماء لان الشيء لا يعمل في نفسه ولا فيما هو معدوم
عنه فلو كان الموضوع له لهذه الاسماء التي يعمل فيها الفعل هو صفات الفعل وحدوده او نفس الفعل فلم يكن للفعل ان
يعمل فيها لاستحالة تأثير الشيء في نفسه ومؤثره فان قلت ان هذا امر لفظي لا يصير منشأ للحكم في الامور المعنوية الغيبية

قلت بعد ما ثبت ان الواضع للالفاظ هو الله وان الحكيم يكون الالفاظ على طبق المعاني والا لا يكون وضعها
بمقتضى الحكمة لان مقتضى الحكمة عطاء كل ذي حق حقه ووضع كل شيء في موضعه فلو اعطى سماوتم لفظ العامل المعمول
ولفظ المعمول العامل لم يكن عاملا بمقتضى الحكمة وهو منزه عن ان يصف نفسه بالحكيم ويعمل عملا مخالفا لمقتضى الحكمة
ويجعل الفرع في المعنى اصلا في اللفظ والاصل فيه فرعا في اللفظ فاذا ثبت وتحقق ان الذات ليست هي الموضوع له
فنقول الموضوع له هو الظهور الذي به التعرف لان الاسم ليس الا للظاهر وليس الا بالظهور وليس الظهور الا نفس
الاثار والظهور على قسمين ظهور عام وظهور خاص فالعام هو المسمى بالاسم العام والخاص هو المسمى بالاسم الخاص فزيد
اسم للظهور العلم الكلي الساري في كل الظهورات والاحوال فاذا ظهر بالكتابة مثلا قلت كاتب واذا ظهر بالقيام قلت
قائم واذا ظهر بالقعود قلت قاعد وهكذا سائر الصفات والاسماء وكل ذلك انما حصل حين الظهور والتعلق فقطع
الظهور والتعلق انقطع الاسم والوسم والدلالة التي هي مفاد الاسم انما هي حين الظهور والتعلق كما هو المعلوم
البين فالقائم اسم لظهور زيد بالقيام وليس اسما لذاته والا لم يكن القائم صفة بل كان موصوفا والقيام صفة
ولا شك ان القيام ليس صفة لزيد والا لصح التوصف به ولجاز ان يقال زيد قيام وانما يقال زيد قائم فالقائم
هو مثال زيد وظهوره بالقيام لا ذات زيد نعم لا فرق بينه وبين زيد في التعريف والتعرف والمعرفة فزيد في
القائم عرف زيدا ولا شك ان حقيقة القائم صفة زيد وظهوره لا ذاته ولذا قال النحاة في المشتقات انما اسم الفاعل
واسم المفعول ولم يقولوا اسم الذات فاسم الفاعل ليس هو بمثابة الذات لانه ليس من الصفات الذاتية وانما هو في
رتبة الفعل من حيث ظهور الذات لا نفس الذات ولما كان الظهور ليس في ذاته كان مقامه مقام الفعل والخلق
اذ لا واسطة بين الذات والفعل ولذا ترى الائمة عليهم السلام يعبرون عن مثل هذه الاسماء باسماء الافعال الا ان
الظهور منحصر في رتبة الفعل لكن لا من حيث هو فعل بل من حيث الدلالة على الذات ولذا ترى اسم الفاعل كالصفات
لا يدل الا على الذات حيث ان الذات غيبت الصفات فالذي وضعت الاسماء الالهية كلها له انما هو تلك الظهورات
المتحققة في رتبة الفعل وتلك الظهورات هي المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان كما في دعاء رجب عن
الحجة عليه السلام روحي فداه وعجل الله فرجه وبمقاماتك وعلاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق
بينك وبينها الا انها عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك فان قلت فعلى
هذا كانت الاسماء كلها للافعال فما معنى الصفات الذاتية اذن قلت الفرق حينئذ فيما يراد من الالفاظ والاسماء لله
الذات البحت القديم سبحانه وتعالى لما كانت لا تدرك لذاتها فانما يتوجه اليها باياتها وعلاماتها فتلتفت
اليها مع قطع النظر عن تلك الايات في نفسها كما اذا اردت ان اخاطبك اقول يا قائم مثلا ولا اريد من الخطاب



ظهورك بالقيام ولا يخطر ذلك ببالي ابدا وانما اتوجه الى ذاتك واقصدها وانما جعلت هذه اللفظة
الدالة بالوضع على صفة من صفاتك وصلة ودليلا عليك وحدك اذ لا يمكنني الوصول الى ذاتك من حيث هي
فالمقصود من قولي يا قائم انما هو الذات وحدها ولم يكن اللفظ موضوعا لها ولما كان موضوعا للصفة وهي
باطلة مضمحلة عند ظهور الذات فالتفت باللفظ وبالاسم الى الذات التي قد غيبت كل الصفات عن ملاحظة
لمدلول اللفظ الذي هو تلك الصفة كما انك حين ما تنظر الى المرآة تلتفت الى المقابل الخارجي ولا تلتفت الى المرآة
ولا الى خصوص المصورة بحدودها وهيئتها واعوجاجها واستقامتها ولا يخطر ببالك حين الاستدلال على المقابل
هذه الامور ابدا مع انك لا تنظر الا الى المرآة ولا تجد الا سواها ولا تتصل بغيرها ولكن من جهة انها صفة للغير ومثال
له فتغيب ذلك الغير بظهوره اياها فالناظر حين ظهور ذلك الغير وارادة مشاهدته لا يلتفت الى نفس المرآة
بوجه من الوجوه فكذلك القائم لا يدل الا على صفة زيد وظهوره بالقيام ولكن لما كانت الصفة مضمحلة عند الذات
وكانت سبيلا وآية ودليلا عليها تلتفت اليها مع قطع النظر عن خصوص مدلول اللفظ الذي هو الصفة فافهم
هذا البيان المردد بالفهم المسدد فاذا نظرنا في الاسماء والالفاظ بعد قلنا انها الاسماء الذاتية وصفاتها
مع قطع النظر عن الخصوصيات الاسمائية والصفاتية فان قلت فعلى هذا كانت كلها ذاتية فما معنى تقسيمها الى الذاتية
والفعلية قلت نعم اذا نظرت في الاسماء كلها وما قصدت منها خصوصيات التعلقات والمتعلقات والاضافات
والقرانات وجعلتها آية ودليلا لمعرفة الذات والتوجه اليها من طريق الاسماء والصفات كما قال عليه السلام واسمائه
تعبير وصفاته تفهيم وذاته حقائقه وكنهه تفريق بينه وبين خلقه واما التقسيم فذلك من جهة الملاحظة
اذ قد تطلق ويراد بها خصوص المدلولات الوصفية في مقام الاضافة والارتباط والتعلق فهي الصفات
الفعلية الحادثة المتحققة في مقام الفعل والارادة وليست من الصفات الذاتية كما اذا قلت عالم واردت به
العلم الاضافي النسبي المتعلق بالاشياء المنطبق عليها ضرورة وجوب تطابق العلم مع المعلوم وكذا القدرة
المتعلقة الواقعة فاذن ذلك يستحيل ان يجعل حينئذ من الصفات الذاتية لان التعلق والاقتران من صفات الحدوث
وسمات الممكن فلا يجري عليه ما هو اجراه فاذا قطعت النظر عن الاقتران والتعلق والارتباط وتوجهت الى
صرف الذات مع قطع النظر عن التعلقات حينئذ يقال انها اسم للذات اي هو المقصود منها وان لم يكن موضوعة بازائها
كما ذكرت لك من قولك يا قائم وارادتك للذات مع قطع النظر عن الهيئة الخاصة التي هي الصفة وهي الموضوع له
اللفظ والحاصل انك اذا ما لاحظت الاختلاف في تلك الصفات وجعلتها تعبيرا وتوجهت بها الى صرف الذات
فتكون حينئذ من صفات الذات واما اذا لاحظت فيها الاختلاف وقلت ان مفهوم عالم مخالف لمفهوم قادر ومفهوم سميع مخالف المفهوم

بحيث فلا تكون من صفات الذات بل تكون من صفات الافعال لان اختلاف الظهورات لا يكون الا باختلاف المتعلقات
الحادثات فافهم فاذا فتح لك هذه الابواب الاربعة ترى الشبهة مرتفعة والعقدة منفتحة وتنكشف لك
من ابواب العلم والمعرفة ما يوصلك الى اعلى درجات الجنة فتدبر فيها بحسن السريرة المعتدلة الرابعة في انه
ليس بينه وبين خلقه فصل كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام ليس بينه وبين خلقه فصل ولا
له عليهما فضل فيستوي الصانع والمصنوع وقال ايضا لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون اخرا ويكون
باطنا قبل ان يكون ظاهرا اما اولا فلان الفصل لا يكون الا بين شيئين يكونان في صقع واحد ومرتبة واحدة
بحيث اذا ظهر احدهما ما خفي الاخر عنده لان القول بان هذا منفصل عن ذلك لا يمكن الا ان يرى هذا وذلك
في حين واحد ومشهد واحد لان الفصل انما يكون فيما يصح فيه الوصل بل لا يكون الا بعد الوصل لانه هو انفصال
الشيء عن الاخر وانفصال الشيء عن الاخر لا يكون الا بعد اتصاله به كما هو الظاهر ولا يحتاج الى النظر اذ هو من الامور البديهية
التي قياساتها معها فاذن فلا يتحقق الانفصال الا بين شيئين مجتمعين في حقيقة كلية ومفترقين بالحدود المشخصة
الجزئية حتى يتحقق اتصالها باجتماعها في الحقيقة الكلية وانفصالها بافتراقها في الحدود الجزئية وذلك كالافراد المندرجة
تحت الكلي فانها تتصل باجتماعها في الحقيقة الكلية وتنفصل بافتراقها بالحدود المشخصة الجزئية وكذا ان ليس بين
الله وبين خلقه هذه النسبة اذ ليس لله وخلقه جامعة حتى يكون هو تعالى مع خلقه موجودا فيها وكان الخلق متصلا به
فيها بل هو سبحانه وتعالى لا يزال في الازل الذي هو نفسه والخلق في الامكان لا ينزل هو تعالى من الازل ولا يصعد الخلق
من الامكان ولا يظهر هو تعالى في مشهد واحد لان ظهوره لا يكون الا بعد خفاء غيره فاذا ظهر الخلق يخفى والا مع خلقه
لكان مثلها فاذن فيمتنع بين الله وبين خلقه مطلق النسبة اذ مطلق النسبة فرع وجود المنتسبين وظهورهما
وهو سبحانه لا يزال وحده لا شيء معه ولا يظهر شيء وقت ظهوره فاذا لم يكن معه شيء فكيف يتحقق بينه وبين ما ليس النسبة
التي هي فرع المنتسبين فاذا انتفت مطلق النسبة فيمتنع الاتصال والانفصال لانهما من النسبة المنتفية وكيف
وهما ليسا الا الاجتماع والافتراق اللذان هما من الاكوان الاربعة التي هي من علامة الحدوث لان الاتصال هو الاجتماع
والانفصال هو الافتراق والاية التي فيها ايضا شاهد ذلك الشمس وشعاعها فان الشمس والشعاع ليس بينهما انفصال
ولا اتصال لان الشعاع في مقام الشمس معدوم والشمس في مقام الشعاع معدوم فلا يوجد الشمس مع الشعاع حتى
يقال ان الشعاع متصل به او منفصل عنه فالشمس منزه عن اتصال الشعاع به وانفصاله عنه حيث ان
النسبة بينهما وبين الشعاع مرتفعة حيث ان الشعاع في مقامها منتفية فافهم وثانيا انه لو كان بين الله و
بين خلقه فصل بان يكون هو سبحانه في مدة وحده لا شيء معه ثم يكون بعد ما اوجد الخلق مع الخلق فيلزم ان

يكون



يكون له سبحانه حالتان حالة انفراده عن الخلق وحالة اجتماعه مع الخلق فيكون متغير الاحوال والتغيير من علامة الحدوث
بالاستقلال وثالثا انه لو كان بينه وبين خلقه فصل فلا يخلو اما ان تكون هذه الفاصلة متناهية ام لا فان كانت متناهية يلزم ان
يكون هو سبحانه وتعالى محدودا وحاصرا كيا وان لم يكن الفصل متناهيا فيلزم ان لا يوجد شيء الى الآن لان بوجوده يعود المحذور الاول
ورابعا ان هذه الفاصلة هل هو شيء او لا شيء فان لم يكن شيئا فلا فاصلة وكيف يجوز ان يكون عدم المحض حاصلا بين
موجودين حاصرين فان كان شيئا فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فنقول هل هو الله ام هو غير الله فان كان
هو الله فلا يكون اذن بينه وبين خلقه فاصلة ويلزم ان يكون الشيء فاصلة بين نفسه وبين غيره وان كان هو غير الله يلزم مع
ذلك اي مع لزوم عدم الفاصلة بين الحادث والقديم تعدد القدماء وان كان حادثا فتنتقل الكلام اليه فنقول هل بينه وبين
الله فاصلة ام لا فان لم يكن فاصلة فلا يكون بين الحادث والقديم فاصلة وان ثبت الفاصلة فنقول هل هو حادث او قديم فان كانت
قديمة سواء كانت هو الله ام غير الله فلا يكون الحادث منفصلا عن القديم وان كانت حادثة فتنتقل الكلام اليها فيتسلسل ورابعا انه لو كان
بين الله وبين خلقه مدة لم يكن فيها خلق يلزم تعطيل الحق سبحانه عن الافاضة وبسط الجود من غير مانع اذ لا مانع لكونه فعله بعد
عدم المصلحة الا الشرور والمصلحة المسببة عن اقتضاءات الاشياء بما ربنا الله سبحانه قبل الخلق معدوم فلم يكن المانع الا الجهل وهو
سبحانه متعال عن ذلك ولعمري ان هذا هو القول بان يد الله مغلولة اذ لا فرق بين من يعتقد ذلك في هذه الاوقات وبين من يعتقد قبلها وما
ادري ما يقولون هل كان الله سبحانه قبل ذلك الوقت تعبانا فاستراح او ناقصا فكمل او منتظرا فانجز او ممنوعا فاعطي سبحانه
سبحانه عما يقول الجاهلون رحمته وسعت وقدرته بالغة وجوده عظيم وخامسا انه قام البرهان على ان الله ليس له حالة انتظار
ولا له ماض وحال واستقبال فلو كان بينه تعالى وبين خلقه مدة فاصلة فيكون هو سبحانه منتظرا للعالم لخلقه ويكون حال كونه قبل الخلق
بغير خالق للخلق ماضيا بالنسبة الى حال كونه مشغولا بخلق الخلق وحال اشتغاله مستقبلا بالنسبة الى حال عدم اشتغاله فيكون
موصوفا باوصاف الاجسام من التركيب والتحديد وتبدل الاحوال من الماضي والحال والاستقبال وهو سبحانه وتعالى منزه عن كل ذلك ليس له حالة
انتظار ولا له حال واستقبال بل هو محيط بالماضي والحال والاستقبال خارج عن الزمان اذ هو مخلوق من مخلوقاته وهو تعالى خلق الزمان وخلقه و
خلق نوعه ولا يزال هو تعالى وحده لم يكن معه شيء ولا يكون معه شيء قبل كل شيء بلا قبل وبعد كل شيء بلا بعد بل قبليته عين بعديته
وبعديته عين قبليته وهما عين نفسه ثم خلق الخلق بلا اتصال ولا انفصال في وقته من السرمد والدهر والزمان وفي مكانه ورتبته
لا من شيء كان معه في الازل وليس حيث خلق الخلق في الحدوث ثم مع الخلق بعد ان كان وحده بل هو في الازل وفي الابد الذي هو نفس ذلك
الازل الذي هو نفسه وحده والخلق عنده معدوم صرف بل ممتنع محض لان الاثر في مقام المؤثر ليس له ذكر ولا اثر ولا ... الاول
او لانه يكون مؤثرا والاثر اولانه ما يكون اثرا بل الاثر في مقام نفسه ورتبته ووجوده من الحدوث والامكان لا يزال موجودا بايجاد الملك
المنان اذ من المحال عدم الشيء في وقت وجوده من الزمان ولا يزال هو معدوما في مقام غيره في مقامه فلا يكون له مصاحبة مع خلقه في

من الاوقات وساعة من الساعات ولا نتوهم من هذا انا نقول بقدم شيء مما سوى الرب ليس في الحدوث الا ما بيّنا واما ما ذكروه في تفسير الحدوث و
القدم وقالوا ان الحادث ما يسبقه العدم فلا يمكن تصحيحه الا بتأويله بما وضعنا فيه القدم لانا نسأل عن السابق الذي هو العدم منقول
هل هو موجود ام معدوم فان كان موجودا فنقول هل هو حادث او قديم فان كان قديما فنقول هل هو الله ام غيره فان كان قديما وكان غير الله
يلزم تعدد القدماء مع كون القديم عدما وان كان هو الله يلزم ان يكون من يكون شيء من الاشياء مسبوقا به عدما تعالى الله عن ذلك وان كان
حادثا فننقل الكلام اليه فيتسلسل وان كان معدوما ولا شيئا فلا يكون سابقا لكونه صفة وجودية بالبديهة والضرورة فيفتقر الى موصوف
تقوم به اما في الصدق كما في المحقق او في الفرض كما في الفهم ولا بد له احدا ان الموصوف والمقوم للشيء لا بد ان يكون اقوى تحصلا منه فاذا كانت الصفة
وجودية فكيف يكون ما هو اقوى تحصلا منها واقوى متقومها عدمية وايضا ان لم يكن العدم شيئا لم يكن الحادث مسبوقا بشيء فيكون قديما
القديم من لم يسبقه شيء فاثبتوا معنى القدم والحدوث من حيث لا يشعرون ولعمري في ذلك انهم ما ميزوا بين الحق والخلق وما وصفوا الله بصفته فجعلوا
بعضهم لبعض اربابا واتخذوا بعض مصنوعاتهم صانعا وتوهموا الازل فراغا واسعا فجوزوا وقدروا له اخرا وانه كان وانقسام ... كما من نظن
وفعل وبتصور ... فيها ... واسعا خاليا وتسموه عدما ... ما كان وحكموا ... فان قلت قد ورد
بعض الخطب للادعية ما يوهم صحة ما ذهبوا اليه في معنى الحدوث كقولهم كان سابقه العدم لحقه العدم وسبق الكون ازله والعدم وجوده
وغيرها مما يؤيد بحسب اللفظ قلت ليس المراد منها ما توهموا وذهبوا اليه اذ لا يناقض في احاديثهم صلى الله عليهم اذ ليس الا الاثبات نفسه بل
المراد منها ما اللائق ... قولهم عليهم السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وقولهم ... وقولهم لا يقع ... في صورة
وجها ... وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا بل المراد من العدم اذا اطلق
في كلماتهم الاحد شيئين احدهما العدم الاضافي العدم في رتبة الاخر وان كان موجودا في رتبة نفسه كالجسم عند النفس و...
عند الروح وهو عند العقل وهو عند الوجود البسيط اراد الله وهو عند المشية اي الكلمة التي انزجر لها العقل الاكبر وهو عند الله
فان الجسم في رتبة النفس معدوم وكذلك النفس في رتبة الروح والروح في رتبة العقل والعقل في رتبة الوجود مادة المواد والوجود في رتبة
المشية وهي في رتبة الذات وثانيهما العالم العلم الامكاني الاعيان الثابتة فانه عدم بالنسبة الى العالم الكوني والافق في عالمه الامكاني موجود بوجود
الامكاني كيف لا وقد قال الامام عليه السلام ان الله لم يكن خلوا من ملكه قبل انشائه وقال هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
قال الامام عليه السلام كان مذكورا في العلم ولم يكن مكونا فاذا ظهر فساد ما ذكروا في تعريف الحدوث فالمناسب ان نفسر المقابلة بحسب اللفظ ان
نذكر فساد ما ذكروا في القدم لنفرق بين الحدوث والقدم فنقول ان القوم قد عرفوا القديم بانه الذي لا انقطاع لوجوده ابتداء
ولا انقطاع له انتهاء وقالوا يطلق على استمراره الابتدائي الى لا نهاية ازل وعلى استمراره الانتهائي الى لا نهاية ابد وعلى الاستمرار
الذي بين الاستمرارين سرمد وهذا التعريف وان كان له وجه صحيح قد يعبر عنه اهل الحق بهذه العبارات الا انهم لا يريدون
منه ما يريدون القوم لانهم ما يريدون منه الا ما يفهمون وغيرهم يعقلون وما يفهمون منه الا ما يترتب عليه قولهم ويطلق على استمراره

الابتداء

الابتدائي الى لا نهاية ازل وعلى استمراره الانتهائي الى لا نهاية ابد وعلى الاستمرار الذي بين الاستمرارين سرمد وهذا باطل لانه اما ... الاول
فلما ذكرنا سابقا واقمنا عليه البراهين المحكمة المتقنة من العقل والكتاب والسنة من انه ليس الذات بحيث مفهوم يدرك بالعقول ويثبت
بالاوهام وكذا الصفات الذاتية التي منها القدم بل الكلام وان كل ما يدخل في الاذهان ويدرك بالاوهام فهو مخلوق لا المالك العالم والثاني
فلكون القديم بحيث استمرار ابتدائي الى لا نهاية غير استمرار الانتهائي الى لا نهاية وكان من جهة استمراره الابتدائي ازليا ومن جهة استمراره الانتهائي ابديا وبحيث
استمراره بين الاستمرارين سرمديا فيكون له جهة وجهة وجهة وهو بحيث منزه من ان يكون له جهات واعتبارات لان ذا الجهات مركب محدود وكل
مركب محدود فهو مخلوق من المخلوقات واما الثالث فلان هذا المعنى الذي ذكروه موجود في الحوادث اما الاستمرار الابتدائي فلما ذكرنا في صدر المقدمة ...
عليه البراهين المحكمة والادلة المتقنة من انه ليس بين القديم والحادث مدة خالية لتكون هي الفاصلة واما الاستمرار الانتهائي فلما قام
المبين كيف لا يكون المؤمنين ويدل عليها الايات المحكمة المتقنة والاخبار المستفيضة المتواترة من ... من اهل الجنة والنار
خالدون فيها الى لا نهاية ولا يخفى عليك ان الاستمرار الانتهائي الى لا نهاية يدل على الاستمرار الابتدائي الى لا نهاية كما اتفق الحكماء المتقدمون من الذين
اخذوا العلم من الانبياء والمرسلين حيث انهم اتفقوا على ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم وكل ما له اول له اخر ووجه الملازمة انه للفضل عند اهل
العلم في ان الموجودات الانوار في الصعود والترقي كما هو المشاهد بالحس الظاهر ... الاثر ان اقسام الخلق وسلاسلهم كل يوم في التزايد ويدل عليه
من الايات والمتواترة من الروايات ... من الايات والاخبار التي تدل على ان اهل الجنة دائما في الزيادة يزداد حورهم وقصورهم و...
وان كل جمعة يزورون الرب ويعطيهم ضعف ما كان عندهم على نحو الضرب وانهم يرون نورا فيزعمون انه تجلى الرب فاذن هو نور سنان
حورية ... الى العرش ... وان اهل النار ... عذابهم فاذا اتفقوا ان الخلق في الصعود ... صاوون الى ما نزلوا عنه
او الى فوق ما نزلوا عنه والثالث مستلزم للطفرة في الوجود التي دلت على بطلانها الفطرة لانه لا يعقل ان يصل الفيض الى الاخس الادون
قبل ان يصل الفيض الى الاشرف المقدم ومن الحكمة العلي الحكيم اذ الحكيم هو الذي يضع كل شيء في موضعه ومعلوم بالضرورة ان
مقدم على الاخس فلو وضع الرحمن الاخس قبل الاشرف في ايصال الفيض فقد جعل المؤخر مقدما والمقدم مؤخرا وجعل المقدم مؤخرا و
والمؤخر مقدما جعل الشيء في غير موضعه والواضع للشيء في غير موضعه لا يكون حكيما وتعالى ربنا ان يصف نفسه بالحكيم ويفعل غير الحكيم والاول فعل
مستلزم للمطلوب لانه على فرض ان يكون الصعود الى ما منه النزول كما هو الحق ويدل عليه ما ورد ان دخول الرسل الاعلى في الرجعة والجنة
العروج صعدا الى ما نزل عنه فلا يعقل عدم الانقطاع في الانتهاء والانقطاع في الابتداء ولا نتوهم انا اذا نقول ان الخلق ليس مسبوقا بعدم الله
عن ذلك بل اقول ان الرجوع فوق ما الابتداع بما الابتداع وسابق على ما الانتهاء بل الانتهاء في ... او لبيته ... اخريته وان لبيته ...
اذ الازل والابد عين نفسه اول بما هو اخر واخر بما هو اول ... وعلى هذا فلو كان هذا الذي ذكروه معنى
القدم الذي هو عين الذات يلزم ان يكون هو بحيث مشاركا للخلق في هذا المعنى فيحتاج الى ما به يمتاز عن خلقه فيكون مركبا لاشتماله على ما به الاشتراك
وما به الامتياز والتركيب علامة الحدوث واما رابعا فنقول ان الحوادث من قطعها ومعلولها من ... مادياتها فلكها ومنارها

من بسائطها ومركباتها من جمادها ونباتها وحيوانها ومن ملكها وجنها وانسها ومن انبيائها ورسلها هل هي حاضرة عند الله العليم
الحكيم في اماكنها واوقاتها من الزمان والدهر والسرمد ازلا وابدا ام لا فان قلت بالاول فقد قلت بما هو مطلوبنا من انه ليس للخلق
انقطاع ابتداء وانتهاء بمعنى انه ليس بين الخلق وخالقه فصل ابتداء وانقطاع وان كان هو تعالى قبل خلقه بالاثانية لا بما هو بعد
الخلق بالانهاية له وان قلت بالثاني فقد اثبت لله حالتين حالة حضور الخلق عنده في ملكه وحالة عدم الحضور ولا يلتزم ذلك
من له عقل وفي قلبه نور لان وجود الحالتين في الشيء هو التغيير الذي به يظهر الحدوث كمال الظهور فاذا ظهر وتحقق بهذه الادلة الحكمية
المتقنة الموافقة للضرورة وتشهد على عدلها العقول المستقيمة المستنيرة ان ما ذكروا في تعريف الحدوث فاسد وما ذكروه في
القدم غير لائق بشأنه فنقول بحول الله وقوته ان للحدوث والقدم في كلمات هداة الانام اطلاقات مرة يطلق القدم ويراد به السابق
سنة كقوله تعالى ثم عاد كالعرجون القديم ومرة يطلق ويراد به السابق على الزمانيات كقولهم عليهم السلام في الدعاء اللهم اني اسئلك
بملكك العظيم وملكك القديم ومرة يطلق ويراد به السابق على المقيدات كقولهم في الخطبة في وصف النبي صلى الله عليه واله استخلصه في
القدم على سائر الامم وقولهم في الزيارة السلام على اصل القديم وفرع الكريم ومرة يطلق ويراد به الذات القديم المستقل الثابت
المحقق المتاصل الغير المستند الى شيء والغير المعتمد على شيء والغير المتقوم بشيء والغير الصادر عن شيء والغير الخارج عن شيء والغير
المنتشر الى شيء وبحسب ما يظهر من تلويحات كلمات الائمة عليهم السلام صحة اطلاقات القدم على كل سابق ولما كانت الكرات الوجودية متطابقة من بعد
منها مترتب طولا وعرضا كترتب عالم العقول وعالم الارواح وعالم النفوس وعالم الطبيعة وعالم المواد وعالم المثال وعالم
الاجسام ومنها مترتب طولا كالسلاسل الثمانية الطولية من الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله وحقيقة الانبياء عليهم السلام وحقيقة
الانسان الرعية وحقيقة الجن وحقيقة الملك وحقيقة الحيوان وحقيقة النبات وحقيقة الجماد فلا ضير لو سميت العليا قديمة مع كونها
حادثة مفتقرة زائلة هالكة لا يملك لنفسها نفعا ولا ضرا ولا حيوة ولا نشورا وحيث كان القدم ينصرف عند الاطلاق الى القديم
الذاتي فيحتاج لو اطلق ويراد به غير الذات القديم الى القرينة لان اطلاقها على غير الذات مجاز بل لاجل عدم الانصراف من الاطلاق اليها
والاخرى حقيقة بعد حقيقة ولما كان الحدوث والقدم امرين اضافيين يعرف كل منهما بمقابلة الاخر فيكون للحدوث اطلاقات بمقابلة القدم
والتي اصرح بتفسير الحدوث الذاتي المقابل بحسب اللفظ مع القدم الذي هو من الصفات الذاتية فاقول هو عبارة عن المتغير الغير الثابت
الهالك الزائل الغير المتاصل المستند الى شيء والمعتمد على شيء والمتقوم بشيء والصادر عن شيء والخارج من شيء والمنتشر الى شيء وفي هذا التعريف كلما
سوى الله سبحانه مشترك لا فرق بينها فيه وعليك بتخريج سائر الاطلاقات بما ذكرنا من عدم ما علمناه في القدم في الثالثة فخذه وكن به ضنينا المقدمة
الخامسة في ان كلما يوجد في الخلق من الكمال والجمال فمنزه عنه الله الملك المتعال وان الخلق ليس لها ذكر ولا تحقق في نحو من الانحاء
بوجه من الوجوه وطور من الاطوار في مقام ذات الملك الجبار بل كل الخلق موجود عنده سبحانه وتعالى في ملكه كل في مكانه ووقته
فالله سبحانه فاقد لخلقه في ذاته اذ كل ما في الخلق ممتنع في خالقه وواجد له في ملكه وان الله بسيط الحقيقة ليس فيها شيء

من



من الاشياء لا من الممكنات ولا من المكونات لا من الذوات ولا من الصفات لا من المجردات ولا من الماديات لا بوجوداتها ولا بماهياتها
وهذه الامور وان كانت لكثرة الظهور لا تحتاج الى اقامة البرهان والدليل لكن لما انكرها الذين ذهبوا الى عيون
كدرة يفرغ بعضها في بعض وقالوا ان كل ما في الخلق يكون في الخالق بنحو اشرف واعلى وان معطي الشيء لا يكون فاقدا له في ذاته
وان بسيط الحقيقة كل الاشياء واعتمد الناس عليهم اعتمادا بعلمهم فيجب علينا ان نقيم البرهان ونشيد ما هو مذهب
امناء الرحمن عليهم سلام الله الملك المنان ونخرج ما القاه الشيطان بمحكمات القرآن ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
فاقول بحول الله وقوته لا شك عند من له ادنى حسة وانصاف ان الاثار في مقام المؤثر ممتنعة لان الاثر لو كان مع المؤثر
في رتبة واحدة يكون مشاركا له في الكون في هذه المرتبة فيكون مجتمعا معه فيما به المشاركة فاذن فالجهة الجامعة
لا يخ اما ان تكون ذاتية لهما او ذاتية لاحدهما وعرضية للاخر او عرضية لهما وعلى تقدير كونها ذاتية لهما لا يخ اما ان
تكون نفسهما او جزئهما او نفس المؤثر وجزء الاثر او بالعكس وعلى تقدير كونها ذاتية لاحدهما لا يخ اما ان تكون
نفس ما هو ذاتية له او جزئه ولا يخ اما ان تكون ذاتيا للمؤثر وعرضيا للاثر او ذاتيا للاثر وعرضيا للمؤثر وعلى تقدير
كونها عرضيا لهما لا يخ اما ان تكون شيئا موجودا ام لا وعلى تقدير كونه موجودا لا يخ اما ان تكون اثرا للاثر او
للمؤثر او هو والمؤثر اثرا لمؤثر اخر والاحتمالات محصورة وكلها باطلة زائلة اما الاول وهو الذي يكون الجامع
ذاتيا لهما ويكون نفسهما فلما هو الظاهر من انتفاء الاثنينية مع ان مغايرة الاثر للمؤثر امر معلوم بالضرورة واما الثاني
وهو ما اذا كان الجامع جزءا منهما فلانهما يكونان اذن فردين لكلي واحد وهو الامر الجامع ومن ان احد الفردين قسيم
للاخر وقسيم الشيء لا يكون بالنسبة اليه مؤثرا ولا اثرا لعدم اولوية كون احدهما مؤثرا والاخر اثرا واما الثالث
وهو ما اذا كان الجامع نفس المؤثر وجزءا للاثر فلانه لا يخ اما ان يكون اثرية الاثر باعتبار جزئه الذي هو الامر
الجامع او باعتبار جزئه الاخر او باعتبار الهيئة الحاصلة من اقتران الجزئين فعلى الاول يلزم اتحاد الاثر مع المؤثر
وعلى الثاني يلزم انفعال المؤثر بالاثر واقترانه به ضرورة ان التركيب لا يتحقق الا باقتران الجزئين وتفاعل
كل واحد عن الاخر وعلى الثالث يلزم انفعال الشيء بنفسه وعلى تقدير كونه اي المؤثر هو الله تعالى يلزم الامكان
ووجود الضد لله تعالى حيث ان التركيب لا يتحقق الا بين الضدين والانفعال والاقتران والنظام من صفات الامكان
وهو منزه عن ذلك كما عليه الملك السبحان بالبرهان واتفاق اهل الايمان واما الرابع وهو ما اذا كان الجامع جزءا للمؤثر ونفس الاثر
فللزوم تقدم الاثر على المؤثر لتقدم الجزء على الكل واما الخامس والسادس وهو ما اذا كان الجامع بتمامه ذاتيا للمؤثر سواء
كان نفسه ام جزءه وعرضيا للاثر فللزوم تقدم الاثر على المؤثر ايضا لتقدم المعروض على العارض واما السابع والثامن وهو
ان يكون الجامع عرضيا للمؤثر وذاتيا للاثر سواء كان نفسه ام جزءه فللزوم ان يكون ذات الله محلا للحوادث ومعروضا لها

لو كان المؤثر هو الذات بحانه وتعالى وهو فى البطلان بمكان لشهادة الحال والمحل والعارض والمعروض بالاقتران وشهادة
بالامكان الممتنع من الملك المتعالى اى ما سوى الاصنان وهو ما اذا كان الجامع عرضيا لهما فان لم يكن شيئا موجودا فلا كلام
وان كان شيئا موجودا وكان اثرا للمؤثر او الاثر فلا لزوم ما الزمناه فى السابع والثامن وان كان اثرا للمؤثر آخر لو فرضنا المؤثر
غير الله فلا يجوز عروضه للاثر حيث انه عارض للمؤثر لان العارض والمعروض مقترنان وتقدم احد المقترنين مستلزم
لتقدم الآخر فاذا كان الجامع عارضا للمؤثر فيكون مقدما على الاثر لتقدم المؤثر على الاثر حيث انه مقارن للمؤثر حيث
انه عارض للمؤثر ولا شك ولا ريب ان المقدم على الشئ لا يكون عارضا للشئ لما هو الظاهر من العارض تقوم بالمعروض
لا يتقوم بما هو متاخر عنه فاذا ثبت وتحقق امتناع تحقق الاثر فى مقام المؤثر واجتماعه معه فنقول اذن كمالا
من الكمال والجلال سواء كان فى مقام ذوات الاثار او فى مقام افعالها اذ لا يعقل ان يكون كمالها فوقها لان الكمال فرع
الحامل والفرع لا يكون الا تحت الاصل ويكون ممتنعا فى مقام المؤثر حيث ان اصله ممتنع ويجب تنزيه ذات
المؤثر عن كلما فى الاثر من الكمال والجمال والجلال حيث انها ممتنعة فى مقام ذاته وغير لائقة بشانه فيما هذا يظهر
ما قال الامام عليه السلام كلما فى الخلق يمتنع فى خالقه واستحكام ما قال الرب ليس كمثله شئ لا شريك له ويظهر
ما قالوا ان كلما فى الخلق فهو فى الخالق على وجه اعلى وان معطى الشئ لا يكون فاقدا فى ذاته ثم نقول اذا كان الاثر ممتنعا فى
المؤثر فلا يكون له فيما ذكر لا سلبا ولا اثباتا اما الاثبات فلما عرفت من البينات واما السلب فلانه فرع الاثبات واذا
لا اثبات فلا سلب لان سلب الشئ عن الشئ فرع شيئية المسلوب ومذكوريته مع المسلوب عنه واما اذا لم يكن للمسلوب شيئية
لا عينا ولا ذكرا فى مقام المسلوب عنه بل كان هو وحده ولم يكن معه شئ ولا يزال يكون كذلك كما ان المؤثر بالنسبة الى
الاثار كذلك فلا يكون للسلب ثبات فى المقام كما انه ليس للاثبات مقام الا امكنة لعبادة فى الاوهام كنفى الشريك عن الله
العلام فانه ايضا من هذا الباب بما عرفت فى الباب الاول من الابواب واذا كان السلب مكنة لعباد الاوهام ولم يكن له فى
الواقع مقام فلا يكون موجبا لتحديد المسلوب عنه بل يكون تحديدا للمسلوب فانك اذا قلت الله ليس بجسم لم يكن هو
هذا محدودا لله سبحانه وتعالى ومعرفا له بل معرف الجسم بانه حادث مخلوق ومحدود له كما قال مولينا الرضا عليه السلام كنهه تفريق
بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فانك لا تعرف بهذا السلب الا ان الجسم ليس هو الله فلا يكون قولك الله ليس بجسم
الا محدد للجسم وفى كل مقام يكون السلب تحديدا للمسلوب عنه كما اذا كان سلبا حقيقيا للامور يا تنزيهيا يكون
الاثبات ايضا تحديدا لان الاثبات والسلب ح كلاهما فيدان محدد للمايرد عليه وتقييد بما كان من ان السلب
الاثبات فى تعريف الاسم والحرف محدد للاسم والحرف فانه فى قولهم فى تعريف الحرف كلمة لم تدل على معنى فى نفسه
نفى الدلالة على المعنى بنفسه محدد للحرف ومعرف له واثبات الدلالة فى قولهم فى تعريف الاسم انه كلمة تدل على المعنى
محدد للاسم كما ان نفيها محدد للحرف فاذا امنت بقول امامك الصادق ان كلما فى الخلق يمتنع فى خالقه وان



الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وان كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فيخرجك من الظلمات التى
بنوا عليها قولهم ان بسيط الحقيقة كل الاشياء فان هذه الكلمة المجتثة الزائلة تبنى على ثلث كلمات مبنيات احدها ان
السلب يستلزم التركيب كما قال قائلهم ان الواجب الوجود تمام الاشياء وكل الاشياء واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية
التى يستصعب دراكه الا على من اتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية
الا ما يتعلق بالنقايص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود
اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شئ ولا كون شئ آخر فيتركب
ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف والمفروض انه
بسيط واذا كان شيئا دون شئ آخر كان يكون الف دون ب فحيثية كونه الف ليست بعينها حيثية كونه ليس ب
والا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله
فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس
بفرس لا يخ اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرس يلزم من
ذلك انا متى عقلنا الانسان عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن
ان يكون تعقله الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا بحتا بل سلب
نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وان كان الشق الثانى يكون فيه تركيب فكل موضوع
وهو مصداق للايجاب لسلب محمول مواطاة واشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت فى ذهنك صورته وصورة ذلك
المحمول السلبى مواطاة او اشتقاقا وقايست بينهما فان سلب احدهما عن الآخر او توجب سلبه عليه فتجد ان ما به
يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب
الخارجى من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلى من جنس وفصل او ماهية ووجود فاذا قلت مثلا
زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد فى عقلك هى بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا
بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد
فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شئ آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة
منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شئ
فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف ولا يسلب عنه شئ الا النقائص والامكانات
والاعدام والملكات اذ هو تمام كل شئ وتمام الشئ احق بذلك الشئ من نفسه فهو احق من كل حقيقة بان يكون هو هى بعينها

من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فانتفى ذلك وكن من الشاكرين انتهى كلامه وانت لو كان لك بصر حديد يظهر لك بما بيّنا واقمنا عليه البرهان السديد ان هذا الكلام المنهدم البنيان لا يقول به الا من هو غير ذكي

الرحمن واما من كان عنده فهم وبصيرة واتاه الله من لدنه علما وحكمة فيقول به كما قال الذين ارسلهم الله لتعليم الكتاب

والحكمة ان الله خلو من خلقه وكلما في الخلق يمتنع في خالقه وان كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد

لما سواه واما ما ذكر من البرهان والحجة فهذه حجة زائلة لان مبناها على ان السلب مستلزم للتركيب وهو منافٍ

للبساطة وقد عرفت بما بيّنا ان السلب ليس مطلقا مستلزما للتركيب وان كما لا يكون السلب مستلزما

للتركيب يكون الاثبات ايضا مستلزما للتركيب وتفصيله ان السلب سلبان سلب تحديدي مستلزم للتركيب

وتنزيهي محدد للمسلوب والسلب التحديدي لا يكون الا اذا كان المسلوب مذكورا في مقام المسلوب عنه ويكون

مجتمعا معه في مرتبة واحدة كالانسان والفرس فانهما مجتمعان في الحيوانية فاذن سلب احدهما عن الاخر

يوجب التركيب بما ذكروه من البينة ولا يخفى عليك ان الشيء المسلوب بعد ما كان في مقام المسلوب منه مذكورا يفيد اثباته

التركيب كما يفيد سلبه لان السلب والاثبات كلاهما قيدان والقيد يخرج المقيد من الاطلاق ويحدده سواء كان سلبا ام اثباتا

كما نرى من انفاء السلب والاثبات ومعاني الاسم والحرف مقيدين للكلمة ومحددين لها فان نفي الدلالة على المعنى بنفسه

مقيد للكلمة ومحدد للحرف واثباتها مقيد لها ومحدد للاسم واما السلب التنزيهي فهو سلب شيء عن شيء لا

يكون هو مذكورا في مقامه ودرجته بل كان هو اي المسلوب ممتنعا في مقام المسلوب عنه بحيث لا يكون منه في مقامه ذكر

وخبر وكان هناك مفقود الاثر فيكون اذن السلب تنزيها له عن المسلوب لئلا يتوهم الاوهام الضعيفة ان المسلوب

هو المسلوب عنه وهذا السلب ليس الا سلبا صوريا يأتون به العلماء الاعلام والحكماء العظام مكنسة لغبار ما في

الاوهام والا ففي مقام امتناع المسلوب ليس سلب ولا اثبات عند اولي الافهام فمثل هذا السلب الذي لا يكون له حقيقة

وتسميته بالسلب التنزيهي لا يستلزم التركيب لاشتقاقه بحسب الحقيقة ومعرّف للمسلوب ومحدد له فاذا قلت

الله ليس بجسم لا يكون قولك هذا محددا لله تعالى بل هو معرّف للجسم ومحدد له بانه ليس هو الله بل هو عبد من عبيد الله

كما قال مولينا الرضا عليه السلام مغيوره تحديد لما سواه فاذا عرفت ان السلب سلبان وعرفت السلبين وعرفت بما بيّنا

في صدر المقدمة من انه لا ذكر للاثر في مقام المؤثر ولا يجتمعان في ذات ولا عرض بل هو ممتنع في مقام المؤثر

يظهر لك ان سلب كل ما سوى الله من الحدوثات والماديات ومن الذوات والصفات ومن الوجودات والماهيات عن ذات الله تعالى ليس سلبا

تحديديا كسلب الفرس عن الانسان حتى يكون السلب مستلزما للتركيب لان الفرس مجتمع مع الانسان في الحيوانية واما ما سوى الله تعالى فلا يجتمع

معه لا في الذات ولا في الصفات لا في الذات ولا في العرض بل هو سلب تنزيهي يأتي به العلماء الاعلام والحكماء العظام مكنسة لغبار ما في الاوهام ضعفا





العوام الذين يعبدون الاصنام والآن فعندهم انفسهم لا سلب ولا اثبات لان عندهم التوحيد هو الخروج عن الحد بين حد

التنزيه وحد التشبيه لان التوحيد هو التوجه الى الواحد الذي لا شيء معه فاذا توجهت اليه تعالى بالتنزيه او

بالتشبيه فما توجهت الى الواحد بل جعلت له شريكا في توجهك فان التنزيه لا يحصل الا بالمنزه والمنزه عنه والتنزيه

وليس مع الشيء من يتنزه عنه او يشبه به فمن توجه اليه تعالى بالتشبيه او بالتنزيه فقد توجه الى من معه شيء يشبه به

او ينزه عنه والله من معه شيء ليس هو الله تعالى لانه وحده لا شريك له فلذا كان السلب سلبا تنزيهيا صوريا فلا يلزم منه

التركيب والتحديد لاشتقاقه عند من له السمع وهو شهيد فافهم ذلك وكن من اهل التوحيد والثاني من الكلمات الخبيثة التي

بنوا عليها اصلهم الخبيث هو القول بان كل ما كان في الخلق من الكمال يكون في الله الملك المتعال كما قالوا في الاستدلال ايضا ان الله تعالى واجب

كامل مطلق وما يكون كذلك فلا يكون يفقد كمالا والا لا يكون ايّاه هف ولا شك ان الوجود من حيث هو كمال والنقص انما

هو للماهيات والعدميات والوهميات والآفات الاشياء من حيث وجودها كمال مطلق فوجب ان يكون الله تعالى واجدا لها كلها

لكانها مالك تعيينا فكان كل الاشياء وانت بعد ما ظهر لك ما بيّنا من ان الاثر ممتنع في مقام المؤثر وانه ليس بينه وبينه جهة

جامعة سواء كان من الذاتيات ام من العرضيات يظهر لك ان ما به افتخار الخلق وغاية كماله نقص بالنسبة الى خالقه وهو هذه

فلا يليق بشأنه فيكون فاقدا له لانه نقص والله سبحانه كامل مطلق وبيان ذلك انه لا شك ولا ريب ان اشرف الخلق

والمبعوث على كل الخلق في مقام الافتخار لا يفتخر بما هو نقص بل يفتخر بما به الافتخار وهو الكمال فاذن فما يفتخر به

رسول الله صلى الله عليه وآله بما هو في الخلق لا بد ان يكون كمالا لا يكون فوقه كمال في الامكان وهو صلى الله عليه وآله ما

افتخر الا بالفقر وقال صلى الله عليه وآله الفقر فخري وبه افتخر فيكون الفقر الى الله في الامكان اعلى ما فيه من الكمال والجمال

فاذن نقول هل هو سبحانه واجد لذلك الكمال الذي يفتخر به رسول الله صلى الله عليه وآله ام فاقد له ومنزه عنه فان قلت بالاول فقد

اثبت الفقر في الغني المطلق وان قلت بالثاني فقد قلت بما هو الحق والصدق واقتديت بامامك الصادق

كلما في الخلق يمتنع في خالقه والثالثة من الكلمات الخبيثة التي بنوا عليها الكلمة الخبيثة قولهم ان معطي الشيء لا يكون فاقدا

له في مقام المقابلة قول امامهم عليه السلام ان الله خلو من خلقه وخلقه منه فانهم استدلوا به ايضا على انه بسيط الحقيقة كل الاشياء

ووجه استدلالهم به ظاهر ووجه انه فاعله وعدم تأصله واحتياجه اظهر فانا نسئلهم فنقول هل مرادكم من قولكم ان

معطي الشيء لا يكون فاقدا له انه لا يكون فاقدا له في ملكه فحق ولا ينفعكم فيما استدللتم به عليه لان مرادكم انه في ذاته

كل شيء موجود وان كان مرادكم ان معطي الشيء لا يكون فاقدا له في ذاته فباطل وكذب بما عرفت من ان الاثر لا ذكر له في رتبة

المؤثر بوجه من الوجوه وطور من الاطوار ونحو من الانحاء لا بوجه ادنى ولا بوجه اعلى ونقول له تعالى قد سماه احد الله الصمد لم

يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فان قلت بعض الآيات يدل بظاهره على ما قالوا كقوله تعالى والله بكل شيء محيط وقوله تعالى

وسع ربي كل شيء علما اما وجه دلالة الاولى فظاهرة واما الثانية فلان العلم هو عين الذات من سعته يكون عين سعة الذات
قلت ان كون هذا العلم الذي وقع تمييزا في الاية الثانية عين الذات ينافي كونه تمييزا فان التمييز لا يؤتى به الا لرفع الابهام
او لدفع توهم خلاف المرام فلو كان هو عين الذات فلا يفيد شيئا منهما فيكون ذكره لغوا فالاتيان به دليل على انه ليس العلم الذي هو
عين الذات بل هو العلم الذي في الكتاب كما قال تعالى علمها عند ربي في كتاب وما اتي به تمييزا الا لاجل دفع هذا الذي القاه
الشيطان في قلوب اوليائه وينسخ ما القاه في الاولى بقوله واحاط بكل شيء علما فاتى هو سبحانه في هذه الاية بالعلم تمييزا لدفع
ما توهموا في الاولى ولا يجوز ان يكون علما في قوله تعالى واحاط بكل شيء علما عين العلم الذي هو عين الذات بما ذكرنا في
الاية الثانية فان الوجه فيهما واحد بل المراد منه ما بينه تعالى في قوله وعلمها عند ربي في كتاب ثم لا يخفى عليك
ان منشأ القول بهذه الكلمة الخبيثة الفاسدة ليس الا القول بان الوجود مشترك معنوي بين الله وبين خلقه
وقد ظهر بما ذكرنا من انه ليس بين الله وبين خلقه جهة جامعة بنحو من الانحاء وطور من الاطوار بطلانه بما لا مزيد عليه فاذا ثبت و
تحقق بالادلة العقلية والنقلية ان كلما في الخلق يمتنع في خالقه وان كل المخلوقات في رتبة الذات حكمها حكم شريك الباري لا
امكان لها فيها فتدبر في قوله تعالى اتنبئونه بما لا يعلم ام بظاهر من القول المقصد السادس في معنى العلم بالشيء على حسب ما عرفنا
سبحانه ونعم فنقول العلم بالشيء ليس الا مذكوريته عند العالم وحضوره لديه وهو لا يخلو اما ان تكون مذكوريته بذاته مع
جميع اطواره واحواله واوطاره وشؤونه وصفاته ومراتبه ومقاماته وبداياته ونهاياته وعلله واسبابه وشرائطه
وكماله ومنه واليه وفيه ولديه وعنه وذلك يسمى بعلم الاحاطة واما ان تكون مذكوريته بذاته دون العلل والا
وذلك يسمى بعلم العيان واما ان تكون مذكوريته بمثاله وصفته وذلك يسمى بعلم الاخبار فاذن فالعلم سواء كان علم احاطة ام علم
عيان ام علم اخبار صفة المعلوم ولا شك ولا ريب انه صفة وجودية موصوفة يجب ان يكون اقوى تحصلا منه لان قوام الصفة
بالموصوف فلا يعقل ان يكون المتقوم معدوما والمتقوم موجودا فاذن فالعلم لا يكون الا حال وجود المعلوم ويمتنع ان يكون
حال عدمه سواء كان بالامتناع ام بالامتناع العرفي اي مطلقا لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف والفرع بدون الاصل ثم
العالم لا يخلو اما ان يكون عاليا او مساويا او سافلا فان كان العالم عاليا والمعلوم سافلا فيكون علمه به مذكوريته عنده
بجميع اطواره وشؤونه واسبابه وعلله في رتبة ذاته اي ذات المعلوم حين وجوده اذ السافل بجميع احواله واوضاعه وشؤونه
اطواره وجهاته وحيثياته وشرائطه واعراضه وكماله ومنه وفيه ولديه حاضر عند العالي ملكه اذ لا يعقل ان يكون
غائبا عن صانعه الذي يمده في كل آن ولذا قال تعالى في مقام العتاب الا يعلم من خلق ولا يجوز ان يكون علم العالي بالسافل بالا
من الصفة والمثال لان الاستخبار عن الشيء لا يعقل الا بعد ما كان الشيء غائبا عن المستخبر ولا يعقل غيبوبة الاثر عن مؤثره و
المخلوق عن خالقه حتى يستخبر عنه من مثاله وصفته وهل رأيت احدا يشاهد الشيء المقابل له بلا حجاب بينه وبينه
يستخبر عنه من المرآة فينصب مرآة في مقابله ليخبر عنه لان المرآة ليس شأنها الا الاخبار وحالها في الاخبار عن المقابل كحال

الصورة



الصورة والمثال بلا تفاوت في المقال لانهما الصورة والمثال ونعرف حقيقة ما قلنا ان كنت من اصحاب الحال لا من
اصحاب الجدال والقيل والقال من تلك المثال لان الحق يعرف بالمثال والباطل بالجدال فاذا ظهر وتحقق وتبين كما هو الظاهر البين
ان علم العالي بالسافل هو مذكوريته عنده بذاته مع جميع اسبابه وعلله وشرائطه ومشروطاته فلا يخلو اما ان يكون مذكورية السافل
عند العالي في رتبة العالي او في رتبة السافل وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون بذاته في رتبة العالي او بمثاله وصفته وهو بكلا قسميه ممتنع
اما الاول فلما عرفت من ان السافل في رتبة العالي لا ذكر له بل هو ممتنع صرف في رتبة العالي وحكمه حكم شريك الباري ولما عرفت من ان العلم الذي هو
مذكورية المعلوم صفة المعلوم وان الصفة فرع الموصوف ولا يعقل تحقق الفرع ووجوده وامتناع الاصل وانتفاءه اذا كان
مذكورية المذكور في رتبة الذاكر بذاته واما اذا كانت بمثاله وصفته فالامر اظهر لان الصفة والمثال متاخرة عن الموصوف والممثل
ذات المذكور ممتنعا في رتبة الذاكر فتكون صفته المتاخرة عنه اولى بالامتناع في رتبة الذاكر اذ لا يعقل تقدم المثال على الممثل والصفة
على الموصوف والاثر على المؤثر فان قلت ان الصورة صورتان صورة متقدمة وصورة متاخرة والمتقدمة كالتي يتصورها البناء للبيت ثم يبني البيت
على طبقها والمتاخرة كالمنتزعة من البيت بعد بنائه وكالتي تنطبع من الناظر في المرآة وبما ذكرت يمتنع ان يكون الصورة المتاخرة في
رتبة الذات لا الصورة المتقدمة اذ المتاخرة فرع واما المتقدمة فهي اصل ولا يلزم من امتناع تحقق الفرع في مقام امتناع تحقق الاصل في ذلك المقام
قلت حيث ان كلامنا في علم الله المتعلق بالمعلومات نعرض عن العموم ونتكلم في الخصوص حيث ان الامر في العموم مخفي وادلته دقيقة فنقول
ان الصورة سواء كانت متقدمة ام متاخرة لا تكون الا مطابقة لما هو المعلوم لما هو الظاهر المعلوم من ان العلم لا بد ان يكون مطابقا للمعلوم
والا لم يكن العلم علما والمعلوم معلوما فانك اذا عرفت السواد بالبياض والبياض بالسواد والمستقيم بالمعوج والمعوج بالمستقيم والانسان
بالحيوان او الحيوان بالانسان والجماد بالنبات والنبات بالجماد ما عرفت شيئا منها فاذن نقول لا شك ان الاختلافات والكثرات في الوجود محسوسة محققة
فهل هو سبحانه عالم بها وبكثراتها واختلافاتها ام لا فان قلت لا فلا كلام لنا معك فان كلامنا مع المؤمن والمؤمن مؤمن بقوله تعالى الا يعلم من خلق
فان قلت انه تعالى عالم بها على كثراتها واختلافاتها فاقول هل الصورة التي يتعلق علم الله بها متكثرة ام واحدة فان قلت انها واحدة فيكون
العلم مخالفا للمعلوم لانه متكثر فلا يكون علما به لانتفاء المطابقة وان قلت انها متكثرة مختلفة فاقول هل هذه الصور المتكثرة المختلفة
قديمة ام حادثة فان قلت انها قديمة قلت هل هي عين الذات بلا اختلاف الجهات ام هي عين الذات مع اختلاف الجهات ام هي غير الذات فان قلت
انها عين الذات بلا اختلاف الجهات والحيثيات والاعتبارات فيلزم ان يكون الواحد من جميع الجهات من حيث كونه واحدا بجميع الحيثيات متكثرا باكثر الكثرات
ومختلفا بانحاء الاختلافات وبطلان هذا من الضروريات والبديهيات وان قلت انها عين الذات مع اختلاف الرتب والجهات في مرتبة غير
الذات وهي مقام غيب الغيوب وفي مرتبة فيها الكثرات وهي مقام الاسماء والصفات ومحل الاعيان الثابتة في علم الذات قلت هل مرتبة غيب الغيوب
ومرتبة الاسماء والصفات كلاهما مرتبة الذات ام الاولى مرتبة الذات والثانية مرتبة الفعل فان قلت بالثاني وقلت بحدوث الفعل فنعم الوفاق
وان قلت بالاولى او بعدم حدوث الفعل فيلزم التعدد واختلاف الجهات في الذات والتعدد واختلاف الجهات هو التركيب المستلزم للحدوث
الممتنع من الازل فان قلت انها غير الله فيلزم تعدد القدماء فان قلت انها حادثة فاقول هل هي في الازل الذي هو نفس الذات

ام في الحدوث فان قلت بالاول فيلزم ان يكون ذات الله محلا للحوادث ويلزم ايضا التغيير في الذات لان الحادث كما هو المقرر لم
يكن ثم كان فقبل حدوثها ما كانت الذات محلا لها وبعد حدوثها صار محلا لها والتغيير والاقتران الذي يشهد عليه الحال والمحل
يشهدان بالحدوث الممتنع من الازل وان قلت انها في الحدوث والامكان كما هو مقتضى البرهان فاقول هل هو تعالى عالم بها ام لا فان قلت لا فاقول
الا يعلم من خلق وان قلت انها معلومة منه تعالى الله عالم بها فاقول هل هو تعالى عالم بها في رتبة ذاته ام في رتبتها وبعبارة اخرى هل مذكوريتها عنده
في رتبة الذات ام في اماكنها من الحدوث والامكان فيعود ما مضى فيتسلسل فلا ملجأ الا الى القول بان المذكورية في رتبة المذكور لا الذاكر وهو
المطلق ثم اقول هل هذه الصور المتقدمة غير ما في الاكوان الاعيانية ام غيرها فان قلت عينها فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال بالبديهة
وان قلت انها غيرها فاقول هل هو تعالى عالم بالصور المتقدمة من الاكوان المتاخرة المغايرة للصور المتقدمة قلت علمه بها مثلا لها ام
فان كان الثاني فلا يكون علما فلا يكون علمه بالصور المتقدمة عين علمه بالاكوان المتاخرة لانتفاء التقابل بل يكون علمه بالصور مغاير العلم بالا
فاذن كان علمه بالصور نفس الصور في رتبتها كما يكون علمه بالاشياء نفس الاشياء في مرتبتها اذ لا يمكن ان يكون الصور غير علمه بها لا متناع
التقسيم المتغيرة لضرورة عدم تنافي الوحدة مع الكثرة فثبت بالدليل العقلي القطعي والبرهان الواضح الجلي ان مذكورية الخلق عند الله
ليست في رتبة الذات الازلي لا بالصور المتقدمة ولا بانفسها ولا بالصور المتاخرة ومما يدل على ذلك من الدليل النقلي في الكتاب ما قال تعالى
عن قول موسى في جواب قول فرعون فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وقوله تعالى الم تعلم ان الله يعلم ما في السماء والارض ان ذلك
في كتاب ان ذلك على الله يسير وحشو الكتاب مما اتفق عليه الاصحاب ومن السنة ما قال مولينا الصادق عليه السلام كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على
المبصر والقدرة على المقدور الحديث فلو كانت الصور في رتبة الذات كانت في رتبة الذات معلومة فلا يكون اذن لقوله عليه السلام والعلم ذاته
ولا معلوم معنى كما لا يخفى لا يكون تلك الصور المختلفة المتكثرة بانحاء الاختلاف والكثرة في الذات الاحدية المنزهة عن انحاء الاختلاف
والكثرة فاذا ثبت بكل الادلة انها ليست في رتبة الذات الاحدية لا عينا ولا ذكرا فاقول فاول مذكورية الاشياء ومبدأ تنقيدها
انما هو في المشية اول الخزائن التي نزل منها الشيء من الخزائن التي ما يتجاوزها وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كما
عليه قول مولينا الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول تعلم ما الارادة قال لا قال هي العزيمة على ما يشاء فتعلم
ما القدر قال لا قال هو الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء وفي التوحيد عن سليمان بن جعفر قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة من صفات
الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد وفي الكافي عن عاصم بن الحميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد
لا يكون الا والمراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد فبين عليه السلام انه لو كان في الازل مريدا لكان المراد معه لاستحالة ان يريد ولا يكون
ما اراد وهذا دليل عقلي صريح وليس من النقل ليتوهم الجاهل انه نقلي وان اصول الدين انما يثبت بالعقل وان كان العالم مساويا
للمعلوم في الرتبة فلا يخلو اما ان يكون عين المعلوم بلا تفرقة او يكون غيره مجتمعا معه في رتبة واحدة وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون
المعلوم ما به الاجتماع والوحدة او ما به الافتراق والبينونة وان كان المعلوم نفس العالم فعلمه به ان بنفسه يكون

بالعيان

بالعيان والمشاهدة لا بالاخبار والصورة اما ان الشيء عالم بنفسه فلان العلم ليس الا ظهور المعلوم عند العالم كما ان
الجهل ليس الا خفائه عنه ولا خفاء في ان الشيء كلما يكون اشد حضورا يكون اشد ظهورا كما انه كلما يكون اشد غيبة يكون
اشد خفاء وظاهر ان الشيء كلما يكون اقرب يكون اظهر كما انه كلما يكون ابعد يكون اخفى ومعلوم انه لا شيء اقرب الى الشيء من نفسه
فلا يكون شيء اظهر للشيء من نفسه الا الظهور مبدئه له به فانه اقرب اليه من نفسه يا من هو اقرب الي من حبل الوريد ويا من يحول
بين المرء وقلبه فيكون اظهر من نفسه الغير لك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ويكون اخفى من كل شيء اذ حال بين المرء
وبينه قلبه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه فاذا كان الشيء اقرب الى نفسه من كل شيء غير نفسه اذ لا يعقل ان يكون الشيء عارفا بغيره و
جاهلا بنفسه وهذا بديهي لا يحتاج الى اقامة البينة فاذا كانت النفس عالما بنفسه فلا يجوز ان يكون علمه بنفسه بالاخبار والصورة
حيث ان الاحتياج الى الخبر والواسطة لا يكون الا لبعد الخفاء والغيبوبة اذ مثال معلومية الشيء بنفسه هو رؤيتك ما هو
مقابل لك ببصرك بلا واسطة المرآة ومثال معلومية الشيء بالاخبار والصورة هو رؤيتك من ليس مقابلا لك بواسطة المرآة
الحاكية عنه وهل رايت احدا ان ينصب المرآة لرؤية من هو مقابل له بلا حجاب بينه وبينه ولا يعقل غيبوبة الشيء عن نفسه
وتوسط ما هو مباين له بينه وبين نفسه فاذن علمه بنفسه عين نفسه بلا اختلاف حيث وجهة وجهة فالعالم والعلم والمعلوم
كلها في علم الشيء بنفسه واحدة فاذا كان علم الشيء بنفسه عين نفسه فلا يكون عنده مفهوم حين علمه بنفسه اذ المفهوم كما عرفت
هو الصورة الحاصلة وتوسطها بين الشيء ونفسه غير معقولة ثم انه قد ذكر بعض الاسفار حين بلغ كلامه الى هذا المقام
دقيقة زعم منه ان فيها الطيفة فقال واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس
الانسانية جوهر متحصل لا محالة وكل جوهر لا محالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس
له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس الجوهر وفصل الحساس والمتحرك بالارادة هما الطبيعتين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن
الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزآن لنوع النفس فلابد من انضمام امر جزئي اليها حتى تتم قوام الشخص
والمتقوم من معنى النوع مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر شخصي بذاته كالوجود
ونحوه وان امتنع صدقه على كثرة لكن لابد ان نعقل ذلك المركب من تعقل مفهوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكل ما
هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذواتنا قد نعقل جميع
المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك وكل ما نذكره من هذه الامور لا نشير اليه
بانا فنعلم من هذا ان الكل غائب عنا الا هويتنا البسيطة فلابد ان يكون هذه الهوية البسيطة لا عن ذلك ما هو غيره
فلا محالة يجب اصدق المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا انه غير داخل معنى كلي وان
صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن هنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما اثبتوا تجرد النفس بانا نغفل عن البدن
وسائر الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول

فلا محالة يكون اعرف بنفسه من كل شيء

[illegible]

على سبيل المعارضة آنا كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فيكون ذاتنا غير الجوهر المجرد فتدبر
واحول كفى قولك فلابد ان يكون هذه الهوية البسيطة الغير متناف مع قولك ان علم النفس بالنفس عين النفس فان النفس
مركبة من الوجود والماهية فاذا اتحد العالم والعلم والمعلوم فلابد ان يكون كل ذاتيا ثم حاضرا ولا يجوز ان يغيب عنها شيء وثانيا انه لو كان
المقتضى للاشارة بانا هو حضور الهوية البسيطة لما ينبغي ان يشار الى الرب تعالى ثم معرفته بمعرفة النفس بانا اذ النفس التي يعرف بها
الرب هو البسيط لا غير واما النفس التي يعرف بها النفس ويشار اليها بانا فهو مركب محدود ومحلل ما يعرف به الرب فلو كان فيه التحديد
والتركيب ملحوظا لما يلزم ان يعرف الله بانه مركب محدود فلو كان المقتضى للاشارة بانا هو هذا لكان هنا اقوى حيث انه لا يشار اليه تعالى الا بهو
فالدقيقة انما تكون هنا اذ لقائل ان يقول اذا كان معرفة الرب بمعرفة النفس كما قال صلى الله عليه وآله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه وكان معرفة النفس عين النفس فلماذا يشار بهو اذا اعرف بها الرب وبانا اذا اعرف بها النفس فلابد ان
لماذا يشار الى ما يعرف بالمفاهيم الكلية بهو ولما يشار الى الرب حين يعرف بالنفس بهو فاقول بحول الله وقوته ان الشيء لا يشار اليه بهو
الا اذا كان غائبا اذ هو ضمير الغائب وحيث ان الشيء اذا اعرف بالمفاهيم يكون معروفا بواسطة اخبار المفاهيم فلابد ان يكون بنفسه
غائبا حتى يصح اخبار المفاهيم عنه اذ لا يعقل الاستخبار عن الحاضر المشاهد فلذا يشار الى كل ما يعرف بالمفاهيم بهو اذ هو غائب
وضمير هو للغائب وكذا اذا اعرف الشيء باثاره يكون غائبا بذاته ويكون الاثار دالة عليه والمخبر عنه الحاصل ان كل شيء يعرف
بواسطة غير نفسه لا محالة يكون غائبا عمن يعرفه بالواسطة ولا يشار الى الغائب الا بهو وحيث كان ذات الرب غائبا عن كل ما سواه ولا
تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكان معرفته بمعرفة النفس ما عرف لها بها لا بذاته اذ هي كلامه واثره كما قال مولانا امير
المؤمنين عليه السلام ان قلت هو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وان قلت هو هو فالهاء والواو
مثبته رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله الطريق مسدود والطلب
مردود دليله اياته ووجوده اثباته فلا يشار اليه تعالى حين معرفته بمعرفة النفس الا بهو اذ هي هو الموضوع للاخبار
الغائب النفس التي يعرف بها الرب هي هو الذي قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام ان قلت هو هو فالهاء والواو كلامه واما النفس التي
بها يمتاز الشيء عما عداه ويشار اليها بانا فليس بينه وبينها معرفتها واسطة ولا مفهوم حتى تكون غائبة لبتا اليها
المعروف من ان علمه بها هو عينها وهي اظهر من كل شيء الا انه اقرب اليه من كل شيء ولا يعقل ان يكون معروفا نفس الشيء
والمخبر عنه غيره وبذلك اي بانتفاء الواسطة والمفهوم في علم الشيء بنفسه يندفع ما اورد في المعارضة فافهم والاجلال هو
الى النفس التي يعرف بها الرب وموضوع لها الا انها هو كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام وان انا شبهه الى النفس التي
الحجاز عن معرفة الرب وموضوع لها قلنا ان ضمير الغائب اعرف من ضمير المتكلم حيث ان المؤثر في الاثر اظهر من الاثر في نفسه
قال مولانا الحسين عليه السلام العيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك وانكر حيث الهام التكاثر وعظم اعينهم

ظلمات




ظلمات الايات وانقبروا فيها ونكسوا رؤسهم فجعلوا اسفلهم اعلام واعلامهم اسفلهم نسوا الله فقالوا ان الاثار
هي التي توصلنا الى المعرفة من هو فيها اظهر منها وجاؤا الاستدلال على وجود من هو اظهر من كل شيء بالاثار الاستدلال لا
قالوا ان ضمير المتكلم اعرف من ضمير المخاطب وضمير المخاطب اعرف من ضمير الغائب ولو انهم نظروا الى الايات المضروبة في الافاق وفي
انفسهم وتفكروا فيها لقالوا بعكس ما قالوا ولكنهم معرضون عنها كما قال تعالى وكاين من اية يمرون عليها وهم عنها معرضون ومن
الايات المضروبة لبيان هذا الذي قلنا المرآة فانها الى الصورة التي في المرآة لانها حقيقة هي المرآة اثر للشاخص فانظر منها
واضرب في مثل الشاخص فيها الظهور هي من حيث هي ثم انها من حيث هي الظهور هي من حيث انها اثر للشاخص ولا شك انها
من حيث هي الموضوعة لانا اخفى منها من حيث انها اثر للشاخص ومتوجهة اليه وهي من حيث انها متوجهة الى الشاخص
ومقابل له اخفى من ظهور الشاخص لها بها فان من ينظر الى المرآة لا يشاهد فيها الا ما هو مقابل لها ولا يلتفت الى الصورة
من حيث هي ابدا فبهذا يقول مولانا امير المؤمنين عليه السلام ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله او معه فتفكر في الايات
المضروبة حتى ينكشف لك حقيقة المسئلة واما اذا كان المعلوم المجتمع مع العالم في الرتبة غير نفس العالم فان كان معلوميته
باعتبار ما به يجتمع مع العالم فيكون مذكوريته عند العالم كمذكورية الشيء عند نفسه وان كان معلوميته باعتبار ما
به الافتراق والمباينة فلا يمكن ان يكون معلوميته عنده مساوية بمذكوريته لنفسه عنده لانه انما يكون حيثما كان
الشيء حاضرا عند الشيء ولا يحضر عند الشيء الا نفسه او ما هو في ملكه وفي تحت هيمنته واما ما هو معزول عن الشيء ومضاد له فيكون
في ناحية اذ لا شيء ابعد الى الشيء من ضده وقيمه فيكون ما به افتراق المساوي وبينونته اخفى عنده من كل شيء حيث انه ابعد
كل شيء فاذن فيحتاج في العلم به الى الواسطة فيكون معلوميته عنده بمذكوريته بمثاله وصفته في مشاعره ومداركه فيكون علمه
باخبار ما منه عنده بمثاله وصفته وصورته اذ لا يمكن العلم بالغائب الا بالاخبار وحيث ان المعلوم المساوي لا يخ من اقسام
ثلثة لان الغير لا يخ اما ان يكون محدودا بالحدود المعنوية الكلية او محدودا بالحدود الشخصية الجزئية الغيبية او يكون
محدودا بالحدود الشخصية الجزئية الشهودية فينقسم العلم الاخباري الذي يكون بحصول المفاهيم في الاوهام والمشاعر
الى اقسام ثلثة احدها مذكورية جزئية معنوية غيبية ان كان المعلوم العلة المحدودة بالحدود الكلية وثانيها مذكورية
صورية ملكوتية ظلية شبحية ان كان المعلوم الامور المحدودة بالحدود الشخصية الجزئية الغيبية وثالثها مذكورية
ملكية صورية جسمية هذا اذا كان المعلوم الامور المحدودة بالحدود الشخصية الجسمية فاذن في العلم بالمفاهيم الكلية او
الجزئية لا يكون الا اذا كان المعلوم مباينا عن العالم بالبينونة العزلة واما اذا كان مباينا عنه بالبينونة الصفة فلا يكون
العلم هو الصورة الحاصلة فتعريفه مطلقا بالصورة الحاصلة فاسدة باطلة وهو الذي اوقعهم في الحيرة وحيث انه تعالى ليس
مباينا عن خلقه ببينونة العزلة حيث ان توحيده تمييزه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فلا يكون علمه بخلقه
بالصور الحاصلة بل يكون بالاحاطة كما قال تعالى واحاط بكل شيء علما اذ العلم بالصورة لا يتحقق الا بعد الغيبوبة وما من

من ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السما وهو تعالى عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وكما في الكتاب في علم الملك الوهاب كما قال في الكتاب بعد الخطاب علمها عند ربي في كتاب ولذا لا يعزب عنه مثقال ذرة اذ العلم لا يعزب عن عالمه فلو لم يكن ما في الكتاب هو علم الملك الوهاب فلا يكون لقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين بعد قوله ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فائدة ولا ارتباط بما قبله فان قلت ان كان علم الله المتعلق بالاشيا والواقع عليها هو نفس ما في الكتاب ولم يكن علمه تعالى بها بحصول صورها في ذاته تعالى فيلزم ان يكون ذاته سبحانه وتعالى خاليا من العلم قبل احداث الكتاب وهذا مناف لما ورد عن ائمتنا عليهم السلام فانهم عليهم السلام قد نصوا على ان الله سبحانه تعالى عالم بالاشيا قبل كونها كما قال عليه السلام كان الله ولا شي غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه وقال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الله سبحانه كان يعلم الاشيا قبل ان خلق الاشيا وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون فوقع بخطه لم يزل الله عالما بالاشيا قبل ان يخلق الاشيا كعلمه بالاشيا بعد ما خلق الاشيا وقال عليه السلام في الخطبة وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشيا علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام ايعلم الله الشي الذي لم يكن ان لو كان كيف كان يكون او لا يعلم الا ما يكون فقال ان الله تعالى هو العالم بالاشيا قبل كون الاشيا قال الله عز وجل انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال لاهل النار ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون فقد علم عز وجل انه لو ردهم لعادوا لما نهوا عنه وقال للملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون فلم يزل الله عز وجل علمه سابقا للاشيا قديما قبل ان يخلقها فتبارك ربنا تعالى وقال عليه السلام لما سئله المامون عن قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انه عز وجل خلق خلقه ليبلوهم بتكليف طاعته وعبادته لا على سبيل الامتحان والتجربة لانه لم يزل عليما بكل شي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ارايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس كان في علم الله تعالى فقال بلى قبل ان يخلق السموات وقال سئلت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شي لم يكن في علم الله قال لا بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض وقال سئلت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شي لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارايت ما هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل ان يخلق وقال عليه السلام من زعم ان الله عز وجل يبدو له في شي لم يعلمه امس فابرؤا منه وقال عليه السلام في تفسير قوله تعالى يمحوا الله ما يشا ويثبت وعنده ام الكتاب قال فكل امر يريده الله فهو في علمه قبل ان يصنعه وليس شي يبدو له الا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل والحاصل ان الاخبار في هذا المعنى بالغة حد التواتر وموافقة لضرورة المسلمين واذ ليس الاشيا الحادثة في مقام الذات فيجب ان يكون صورها فيها كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن عيسى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك لئلا يلزم خلو الذات عن العلم بها قبل خلقها



خلقها وهذا هو الذي دعى القائلين بالصور الى القول بالصور كما يظهر من كلام متقدميهم انكسيمايس حيث قال ولا يمكن الا احد القولين اما ان يقول انما ابدع الاشيا بلا المتقدم العلم وهذا باطل فان قلنا ابدع مع علمه فالصور ازليته بازليته قلت انا نؤمن بهذه الاخبار بظاهرها وباطنها وسرها بظاهرنا وباطننا وسرنا وعلانيتنا ولا نقول الا بما يقول ائمتنا عليهم اذ هم العلما ونحن المتعلمون ولا يجوز للمتعلم ان يقول الا بما علمه العالم ونقول ان الله عالم بالاشيا قبل وجودها كعلمه بها بعد وجودها كما قال ائمتنا عليهم السلام ومن توهم من كلامنا انا نقول بخلاف ذلك فيسئل الله ان يصلح وجدانه لفهم ما نقول ولا تنافي بين هذه الاخبار وما ذكرنا من الاخبار والايات الدالة على حدوث العلم المتعلق بالاشيا المدرك بالاوهام الذي تكلم فيه العلماء الاعلام كقول مولينا الصادق عليه السلام كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الحديث وفي التوحيد عن حماد بن عيسى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام فقلت لم يزل الله يعلم قال انى يكون يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل يسمع قال انى يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ولا مبصر ثم قال لم يزل الله عليما سميعا ذات علامة بصيرة وفي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فقال هو واحد واحدي الذات باين من خلقه وبذلك وصف نفسه وهو بكل شي محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات لان الاماكن محدودة تحويها حدود اربعة فاذا كان بالذات لزمها الحواية وقال تعالى الم تعلم ان الله يعلم ما في السموات والارض ان ذلك في كتاب ان ذلك على الله يسير وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في جواب فرعون لما قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي لا يضل ربي ولا ينسى وقال تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السما ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وسع ربي كل شي علما وسعت كل شي رحمة وعلما واحاط بكل شي علما وقد عرفت وجه دلالة ما ليس منها ظاهر الدلالة في الباب الثالث من الابواب الاربعة ومنها ما في الزيارة الجامعة من قوله عليه السلام وعيبة علمه ومن قوله عليه السلام وخزان العلم وفي الكافي عن داود الرقي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وكان عرشه على الما فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش كان على الما والرب فوقه فقال كذبوا من زعم هذا فقد صير الله محمولا ووصفه بصفة المخلوق ولزمه ان الشي الذي يحمله اقوى منه قلت بين لي جعلت فداك فقال ان الله حمل دينه وعلمه الماء قبل ان تكون ارض او سماء او جن او انس او شمس او قمر فلما

اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم من ربكم فاول من نطق رسول الله صلى الله عليه واله وامير المؤمنين
عليه السلام والائمة عليهم السلام فقالوا انت ربنا فحملهم العلم والدين ثم قال للملائكة هؤلاء حملة ديني وعلمي
وامنائي في خلقي وهم المسؤلون الحديث وفيه فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله علمه وفيه
ايضا في ذلك الحديث المتقدم فقال امير المؤمنين ع ان العرش خلقه الله تبارك وتعالى من انوار اربعة نور احمر منه
احمرت الحمرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض منه البياض وهو
العلم الذي حمله الله الحملة وذلك نور من عظمته الحديث وذلك لما قد عرفت في المقدمات الى ابعة بالادلة الواضحة
الظاهرة والبراهين المحكمة المتقنة من انه سبحانه وتعالى مع انه مقدم على خلقه بما لا نهاية له ليس بينه وبين خلقه
مدة فاصلة غائبة كما قال مولينا امير المؤمنين ع ليس بينه وبين خلقه فصل ولا له عليها فضل فيستوي الصانع
والمصنوع وانه ليس تقدمه على الخلق تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد حتى يكون ما هو متقدم في الزمان
اقرب اليه ما هو ابعد ويكون قبل الخلق متفردا ليس معه شيء منتظرا الخلق ويجتمع مع الخلق حين وجود
الخلق بعد ما كان متفردا بل هو سبحانه وتعالى مستو على العرش برحمانيته وليس شيء اقرب اليه من شيء كما قال مولينا
الصادق ع لما سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى استوى على كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء وفي رواية
اخرى استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء وفي رواية اخرى استوى في كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء لم يبعد منه بعيد
ولم يقرب منه قريب استوى في كل شيء ولا يزال هو تعالى متفرد ليس معه شيء ولا يجتمع مع الخلق بحال من الاحوال ولا يسبق له
حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون اخرا فيكون متغير الاحوال والتغير في الاحوال دليل الحدوث بلا مقال وقد قال
ولي الملك المتعال عليه سلام الله ذي الجلال الذي لا يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون اخرا ويكون باطنا قبل ان يكون
ظاهرا فاذا لم يكن لله الملك المتعال الانتظار وتغير الاحوال وانتفى عنه المضي والحال والاستقبال حيث انه
اجراها وللجري عليه ما هو اجراه في حال من الاحوال وكل خلقه كل من هو مخلوقه من المجردات والماديات ومن الذوات والصفات و
ومن الجواهر والاعراض ومن السموات والارضين ومن الانوار والظلمات كخلق نفس واحدة كما قال وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس
واحدة وكل الاشياء سواء قائما بامره كما قال مولينا الصادق ع كل شيء سواك قام بامرك وكان امره واحدة كلمح بالبصر كما قال
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب فلا يكون عنده قبل الخلق وبعد الخلق وقبل الكون وبعد الكون والاولية
والاخرية بل يكون القلم عنده جفا كما قال رسول الله صلى الله عليه واله جف القلم بما هو كائن فيكون الاشياء كلها حاضرة
لديه وموجودة عنده لا يفقد منه في ملكه وملكوته وجبروته ولاهوته وامكانه اذ بعد عدم الانتظار واختلاف
القلم لا يعقل لها وجدانها يوجد وما لا لم يكن بل يكون كل شيء كائنا عنده سبحانه في وقته ومكانه وحدوده لا قبل وقته
ويكون كل الاوقات والازمان عنده ان واحد كلمح بالبصر كما ان امره واحدة كلمح بالبصر بل انما يكون القبل والبعد

و



والتقدم والتأخر وقبل الكون وبعد الكون وما كان ثم يكون وما وجد ثم يوجد عند من يكون محاطا بالاوقات والازمان
وكائنا في الامكان اذ كل من هو في الامكان لا يكون مستغنيا عن الله الملك المنان في آن وزمان ولا لا يستغني عنه في كل الاوقات والازمان
فاذا لم يكن مستغنيا في حال من الاحوال فيكون دائما في السؤال بلسان الحال وذاكرا لله الملك المتعال بالغدو والآصال بلسان الكينونة
والحال ومجيبا للسؤل بالذكر والسؤل حيث انه تعالى يقول ادعوني استجب لكم فاذكروني اذكركم سئلهم ان يسئلوه
ويذكروه فاجابوه بان سئلوه وذكروه وحيث انه لا انقطاع لسؤلهم وذكرهم وحيث انه لا انقطاع لفقرهم وحاجتهم فلا
يكون لاجابته وذكره وبسط الجود والعطاء انقطاع ونفاد لانه سبحانه وتعالى اجل من ان يخالف وعده ومن ان يستجاب ولا
يستجيب وان يذكروه ولا يذكر ومن ان يغاث ولا يغيث وحاشا ان يكون كما قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا
بل يداه مبسوطتان ينفق منها كيف يشاء والمداد من القلم الازلي في الجريان بمواد الامداد فاذا استمر منهم الاستمداد والسؤال
فيستمر لهم الانتظار وتجدد الاحوال فيتحقق عندهم الحال والاستقبال اذ المسؤل لا يكون الا مفقودا في الحال والا لا يكون للسئول
لسؤل ما هو حاصل محال ولذا ورد في اخبار آل الملك الوهاب عليهم سلام الله الملك الوهاب انا نزداد في كل آن اذ هم عليهم السلام لا يزال
يقولون رب زدني علما فبذلك تجري امتثال لقوله تعالى قل رب زدني علما اذ هم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فلذا لا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء الله كما قال الله لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اذ علم الله هو جميع ما يصل اليهم آنا فآنا من الامور
الغير المتناهية التي لا انقطاع لما سيجيء منه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فيما لا يتناهى فاذا ثبت وتحقق ان ليس عند
الله سبحانه وتعالى تقدم ولا تأخر ولا اولية ولا اخرية ولا ظهور ولا بطون ولا ارتباط ولا نسبة لا قبل الخلق ولا بعد الخلق
ولا مع الخلق وان التقدم والتأخر وقبل الكون وبعد الكون والحال والاستقبال والوجدان والفقدان انما
تعتبر وتتحقق بالنسبة الى المخلوقين المربوبين فيظهر معنى قول مولينا الباقر ع لا كان خلوا من الملك قبل انشائه ولا
يكون خلوا منه بعد ذهابه وقوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها
ان ذلك على الله يسير فان القبلية والبعدية راجعتان الينا والينا فان ما يكون بعد الف سنة لم يكن عندنا
لان زمانه الآن لم نصل اليه ونحن سائرون الى الاخرة ولا بد ان نصل اليه احياء او امواتا الا انا في سفينة
وهي نهر الزمان نمر ونسير بنا ونحن قاعدون اما اشعرت ان امس الماضي كان هو يومنا ويومنا هذا او يومنا في
الامس هو غدنا فسار بنا نهر الزمان من ساحة يومنا حتى كان امس الى غد فاضحى كان يومنا فالمستقبل عندنا لم يكن
وكان عند الله سبحانه في وقته ومكانه وحدوده انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا فالمرئي من قبل اتيانه كالغد عندنا
وبذهابه كامس عندنا الا ان المرئي انه يذهب ابن يذهب ومن دخله كان امنا وليس حيث لم يدخله عادما
وليس حيث لم يعدم ازلا فالحق حق على ما هو عليه في القدم والازل لا يعتريه الحدثان والخلق خلق على ما هو عليه في
الحدوث والامكان فيرتفع ما يتوهمه الاوهام الضعيفة من التنافي بين ما قلنا من ان علمه سبحانه وتعالى في الكتاب

قال ثم حكاية عن موسى ع في جواب فرعون علمها عند ربي في كتاب وبين ما قال ائمتنا عليهم السلام من انه لم يزل الله عالما
بالاشيا قبل ان يخلق الاشيا كعلمه بالاشيا بعد ما خلق الاشيا فان الاشيا في الكتاب قبل خلقها وابداعها كما قال ثم ما اصاب
من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير ومع ان ما ذكرنا من الاخبار على سبيل
المعارضة لا التعارض ما ذكرنا من الايات والاخبار الناصة على ان العلم المتعلق ليس في الذات بل في الامام والكتاب بل ذكرنا
من السنة والكتاب يدل اكثر على انه ليس هو عين الذات منها قوله ع في الخطبة وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل و
لم يتعلم احاط بالاشيا علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها وجد الدلالة
ما نص عليه مولينا الصادق ع واستدل عليه بقوله ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات لان الاماكن محدودة تحويها حدود اربعة فاذا كان بالذات لزمها الحواية وما
ذكرنا في قوله واحاط بكل شيء علما فاذا كان قوله عليهم السلام احاط بالاشيا علما دالا على عدم كونه ان العلم المتعلق هو عين
الذات بما بينوا عليهم السلام فانظر في تواترها وتوافقها مع الكتاب وضروريتها بين الاصحاب ومنها ما قال قلت
لابي عبد الله ع ارايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس كان في علم الله تعالى فقال بلى قبل ان يخلق السموات وقال
سئلت ابا عبد الله ع هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله قال لا بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض وقال سئلت
ابا عبد الله ع هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارايت ما هو كائن
الى يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل ان يخلق الخلق وما قال ع في تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب قال كل امر يريد الله فهو في علمه قبل ان يصنعه وليس شيء يبدو له الا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو
له من جهل فانها ناصة على ان كل شيء من المخلوقات بما هو عليه من الحدود والمشخصات من المجردات والماديات ومن الذوات و
الصفات ومن الجواهر والاعراض ومن الاسماء والصفات ومن الارضين والسموات ومن الاشجار والاحجار ومن البرادي والبحار ومن الجبال
والوهاد ومن الحيوانات والنباتات والجمادات ومن الجن والانس والملائكة والشياطين ومن الانبياء والمرسلين مما كان ومما يكون موجود
في علم الله وضرورة تربي جميع المليين كيف المسلمين كيف المؤمنين وكل من له العقل وليس من المجانين كيف من يكون عالما
من افاضل العباد فان ليس شيء مما هو في الامكان بما هو عليه من الحدود والمشخصات وما هو عليه من صفات الامكان في ذات الملك
السبحان ومن قال بذلك فهو خارج عن الدين عند جميع اهل الاديان فهل يقول بذلك ائمتنا الملك الرحمن عليهم سلام الله
الملك المنان وكما لا يجوز ان يكون الاشيا بما هي عليها من الحدود والمشخصات في الذات كذلك لا يجوز ان يكون علمها في
العلم الذي هو نفس الذات لانه تعالى عالم بكل شيء على ما هو عليه وما عليه الحق الغناء والاستقلال والتفرد بـ
الوجود والكمال وما عليه الممكن الفقر والاضمحلال والكثرة والمشاركة والحدوث والنقص والملال فهل ترخص
نفسك في تجويز ان يكون العلم باحدهما عين العلم بالاخر مع شرط المطابقة بين العلم والمعلوم فان قلت نعم
فقد



فقد اضحكت الثكلى وان قلت لا فقد عددت القدما وان قلت احدهما في الازل والثاني في الحدوث فقد
قلت بالحق والصواب وان قلت ذكر الاشيا في الذات بالاجمال لا التفصيل ليلزم ما ذكرت فان قلت ان الاجمال
من حيث هو هو عين التفصيل من حيث هو هو من كثرة الاختلاف والتغير والتعدد والتكثر فقد كابرت عقلك
بل حسك فلو سلمنا فهل الكثير من حيث هو واحد ام بالعكس كلا ثم قل ما شئت وان قلت بالفرق بين الاجمال و
التفصيل كما هو المشاهد فلزوم الجهل على زعمك في خصوصيات تلك الخصوصيات التي في التفصيل وان التزمت بذلك
فقد خرجت عن ربقة الاسلام وكفرت كفر الجاهلية الاولى فاذن فالعلم الذي فيه كل الاشيا ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في الارض ولا في السما لا يكون الا ما فيه كل الاشيا وهو الكتاب كما قال خالق الارض والسما ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين والكتاب هو الكتاب المسطور وليس هو الا نفس الاشيا لانه سبحانه قال وكل شيء
فقد احصى كل شيء كتابا كما قال ثم وكل شيء احصيناه كتابا وليس بعسير على الله ان يكون الشيء عنده قبل الابداع كما قال ثم وما
اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير لانه سبحانه ثم لا انتظار له وسبق
عنه الحال والاستقبال وانما يكون ذلك عسيرا لمن يكون في الانتظار ومستمدا في كل الاحوال ومن الامور الذي به يظهر
الحق كمال الاظهار ويكشف النقاب عن وجوه تلك الاخبار ويظهر معاينها كالشمس في رابعة النهار لمن نصف وكان له اعتبار من
اوراق الكتاب التي فيها علم الملك الوهاب وهي على ما يستفاد من الكتاب ويدل عليه من الاخبار ما يشهد على عدله اولوا الالباب و
الاجماع موافقته للاخبار الصادرة عن ائمتنا الملك الجبار عليهم سلام الله الملك الغفار ثلثة اوراق بحسب النزول والاثر
التكوين يجيء وذلك لان كل شيء متوسط بين وجهه المحفوظ الذي منه بدؤه وعوده وبين سنجه ومثاله الذي اليه رجوعه
وايابه كما ان رجوعه وايابه الى وجهه ولا يمكن ان يجتمع مع وجهه وسنجه لامتناع اجتماع الاثر مع مؤثره والمؤثر مع اثره
فلا يمكن ان يكتب معهما في ورقة واحدة فيكون مكتوبا في دفتر بين الورقتين اللتين فيهما وجهه وسنجه وبيان ذلك
ان كل مصنوع لابد ان يكون له وجه وذكر في فعل صانعه وهو مثله حتى يتعلق فعله به والا لصدق كل شيء عن كل شيء مثلا
لم في فعلك يكن ذكر الكتابة ووجهها من كتب فلا يمكن ان يصدر منك الكتابة كما انه ليس فيه طار ولا يصدر عنك
الطيران فاذن فلكل مصنوع ذكر في فعل صانعه وذكره فيه هو امكانه ووجهه الذي به يتعلق فعل صانعه وحيث ان
الله خالق كل شيء فلا بد ان يكون له في مشيته وارادته ذكر كل ما يمكن ان يتعلق به قدرته اذ ما ليس في مشية الله ذكر
ووجه فهو ممتنع لا يكون متعلقا للقدرة فالامكان هو ذكر الاشيا في المشية لما هو المعلوم من ان الممكن ما يمكن ان يكون
متعلقا للقدرة الله فاذا لم يمكن تعلق القدرة بما ليس له ذكر في مشية الله فيكون الذكر فيها هو المدار لتعلق القدرة
وعدمه فيكون هو الامكان حيث انه هو المدار لا غيره ولان ذكرها في المشية هو امكانها يمتنع ان يكون لها ذكر
قبل المشية اذ الشيء قبل امكانه ليس بشيء حتى يكون له ما هو شيء وما في مشية الله من امكان الاشيا وذكرها هو وجوهها المحفوظة
الغير الهالكة بهلاكها التي منها بدؤ الاشيا ومنها عودها اذ الهلاك لا يكون الا بمشية الله ومن المشية ولا يجري عليها
ويجري ما فيها ما اجريه وهذا احد الوجوه الثلثة التي في قوله ثم كل شيء هالك الا وجهه من ان يكون الضمير في وجهه

عائداً الى الشيء والى هذا الوجه يشير قوله تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ يعني حافظ لما تنقصه الارض
منهم بعد ما قال الكافرون ءاذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد وذلك مثل ما اذا نقشت صورة في ذهنك في قرطاس
فان ما في ذهنك هو وجه المنقوشة في القرطاس وهو الباقي والهالك هو المنقوشة فلو ذهب ما في القرطاس وانمحى تعيدها
مما هو محفوظ في ذهنك كما بدأته منه وايضا ما فيهما من الامكان والوجوه هو العلم الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء ثم ما
تعلقت به المشية وتحقق في الاكوان وهو علم الله الذي به كانت المشية وهو متقدم وهي ثانية لما عرفت انفا من
انه لا ذكر للممكن قبل الامكان ولا تتعلق المشية الا بما في الامكان وسابقا ان ليس العلم الا مذكورية الشيء فاذا لم يكن
للشيء ذكر قبل الامكان وكان تعلق القدرة التي هي فرع المشية الامكان فلا يكون العلم المتقدم عليها الا الامكان اذ ليس ذكر قبلها
الا الامكان وهو الماء الذي حمله الله دينه وعلمه قبل ان تكون ارض وسماء وجن وانس وشمس وقمر لدلالة قوله عليه السلام
بعد ذلك فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه فانه يدل على ان الماء متقدم على الارادة فاذن فلا يكون الا الامكان
وهو البحر الذي في قعره شمس تضيء لا ينبغي ان يطلع عليها الا الواحد الفرد اذ لا يحيط بالامكان الا من هو خارج عن الامكان
وهو سؤال الممكنات بلسان الكينونات والقابليات عن الله الملك المنان ان يسئلهم باخراجهم من الامكان الى الاكوان و
لما سئلوا بلسان الكينونة والحال عن الله الملك المتعال السؤال فسئل ثم اجابة للسؤول واظهار الجود والكمال من لا يكون اجابته
منافيا لما وصف به نفسه من الحكمة في الافعال فقال الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم باذن الله الرب المثبتة ما
الرحمة الواسعة فاجابوا بلسان الكينونات على حسب اقتضاء ماهيات القابليات كما قال تعالى وانزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها
فحكم الله عليهم بما اختاروا من الاقرار والانكار على حسب ما اختاروا فخلقهم على ما حكم عليه في طينة اجابتهم وانكارهم بحسب ما حكم عليهم
من اختلاف مراتب الاجابة والاقبال ومن اختلاف مراتب الانكار والادبار فظهرت الكثرة والاختلاف في الاكوان
بعد ما كانت مستجنة في الامكان ولما حكم عليهم بما علموا وخلقوا فيما علموا على ما علموا فاستنسخ ما علموا كما قال تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ومثال ذلك صورة في ذهنك نقشتها في قرطاس وقابلتها
مرآة فالتي في ذهنك مثال في الورقة الاولى العليا المحفوظة والتي في القرطاس مثال لما في الورقة الثانية الوسطى
والتي في المرآة مثال لما في الورقة الثالثة السفلى والحديث المستدل به على هذه المراتب الثلث قول علي بن الحسين عليهما السلام
قال حدثني ابي عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا عباد الله ان آدم لما رأى النور ساطعا من صلبه اذ كان الله قد نقل
اشباحنا من ذروة العرش الى ظهره رأى النور ولم يتبين الاشباح فقد قال يا رب ما هذه الانوار فقال عز وجل انوار
اشباح نقلتهم من اشرف بقاع عرشي الى ظهرك فلذلك امرت الملائكة بالسجود لك اذ كنت وعاء لتلك الاشباح
وقال آدم يا رب لو بينتها لي فقال الله يا آدم انظر الى ذروة العرش فنظر آدم ووقع اشباحنا من ظهر آدم الى ذروة
العرش فانطبع فيه صور اشباحنا التي في ظهره كما ينطبع وجه الانسان في المرآة الصافية فرأى اشباحنا الحديث
فالذي رأى آدم هو السفلى والتي وضعت اشباحها في صلبه هي الاولى والذين ظهروا في الدنيا بين الناس صلى الله
على محمد وآله الطاهرين هو الورقة الثانية المتوسطة بين العليا الكبيرة العظيمة وبين السفلى الصغيرة بالنسبة

فنكسوا رؤس الكافرين بانكارهم كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم وصبغ المؤمنين في رحمته باقرارهم كما قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم





الى الاولى والثانية فالاولى هي ما قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام والثانية شبح
الاولى وظاهرها فينا والسفلى شبح الثانية فالذي رأى آدم شبح الشبح ونور النور والآية التي تدل على
الاولى العليا قوله تعالى بعد ما قال الكافرون اذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد قال قد علمنا ما تنقص
الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وقوله تعالى وما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل
ان نبرأها وقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب والتي تدل على الثانية الوسطى قوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم
مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين والتي تدل على الثالثة السفلى قوله تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق
انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون اذ المستنسخ من الشيء لا يكون الا فرعا له ومتأخرا عنه فاذا كان كل شيء مذكورا بوجهه
في الورقة الاولى العليا وبنفسه في الورقة الثانية الوسطى وبشبحه ومثاله وصفته في الورقة الثالثة السفلى وكان
العلم بالشيء هو مذكوريته اما بالصورة المتقدمة التي هي وجهه او بنفسه او بصورته المتأخرة التي هي شبحه ومثاله
كما عرفت في صدر المقدمة فيكون علم الله المتعلق بالاشياء في الكتب الثلثة فالعلم الذي في الورقة الاولى العليا هو الذي
فيه الاشياء قبل كونها واحاط بالاشياء قبل كونها وهو الذي قبل كونها كهو بعدها وهو الذي لا يحيط به الاشياء
ولا يزول ذكرها بكونها اذ منه بدؤها ومنه عودها ومنها الاوقات والازمان فلا يجوز ان يبقى كان فيه اليوم ما لم يكن امس
اذ الامس واليوم والغد وما مضى وما يأتي الى ما لا نهاية له به تحققت وتثبتت او وجدت ولا يجري على الشيء ما
هو اجراه وهي وما فيها فيه قبل كونها في الاكوان وهو مع كونه سابقا على الاشياء سبقا سرمديا مساوق
لها في الزمان بل ربما يتوهم انه مسبوق في الزمان وان كان سابقا في السرمد او في الدهر بجهته الاسفل كما رواه
في الكافي في رواية الصالح النيلي عن الصادق عليه السلام في هذه الاستطاعة قال ان الله لم يجبر احدا على المعصية ولا اراد
ارادة حتم الكفر من احد ولكن حين كفر كان في ارادة الله ان يكفر وهم في ارادة الله وفي علمه ان لا يصيروا الى شيء
من الخير قلت اراد منهم ان يكفروا قال ليس هكذا اقول ولكني اقول علم انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه
فيهم وليست ارادة حتم انما هي ارادة اختيار ثم اقول في هذا الحديث استشهادان احدهما في قوله عليه السلام
حين كفر كان في ارادة الله ان يكفر يعني ان الكافر قبل ان يكفر في الزمان ما كان كافرا وما حكم الله عليه بكفره وما كان
في ارادة الله وعلمه ان يكفر قبل ان يكفر والا لوقع الكفر من الكافر قبل وقوعه واختياره له لان الله عز من
ان يريد امرا فلا يكون ولكن حين كفر في الزمان بالاستطاعة التي جعلها الله فيه كان في ارادة الله وعلمه اللذين
هما في السرمد المقدم على الزمان بما لا يقدر على احصائه الا الله الملك المنان وروي ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلام

٢ في الكافي عن مولينا الصادق وابيه عليهما السلام منه

كم مقدار ما لبث الله عرشه على الماء قبل ان يخلق الارض والسماء فقال ع اتحسن ان تحسب قال نعم قال ع لعلك
لا تحسن قال بلى اني لاحسن ان احسب قال ع لو صبّ خردل في الارض حتى سدّ الهوا وملأ ما بين الارض
والسما ثم اذن لمثلك على ضعفك ان تنقل حبة حبة من المشرق الى المغرب ثم مدّ عمرك واعطيت القوة
على ذلك حتى تنقله واحصيته لكان ايسر من احصا عدد اعوام ما لبث الله عرشه على الماء قبل ان يخلق الارض
والسما وانما وصفت لك بعض عشر العشير من جزء من مائة الف جزء من راس الشعير واستغفر الله من التقليل
من التحديد ان يكون في الوجود ما حين كيف لان الله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد ومن ان يعصى مغلوبا
في الكافي عن مولانا الصادق ع منه — اسم لكان
مقهورا بل لا يكون الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى ولا يفعل احد شيئا الا بارادة الله ومشيته
ولا يصنع في [illegible] مولانا عزّه الصادق ع
في الكافي عن مولانا الرضا ع منه
وقضائه وقدره ومن زعم ان الخير والشر بغير مشية الله فقد اخرج الله من سلطانه ومن زعم ان المعاصي
في الكافي عن الصادق ع منه
بغير قوة الله فقد كذب على الله لان الله قال يا ابن ادم بمشيتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي
في الكافي عن الرضا ع منه
اديت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا قويا ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك وذلك اني اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني ومن كذب على
الله ادخله النار وفي الكافي عن ابي عبد الله ع انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السما الا بهذه الخصال السبع
بمشية وارادة وقدر وقضا واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وفيه
عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال لا يكون شيء في الارض ولا في السموات الا بسبع بقضاء وقدر
وارادة ومشية وكتاب واجل واذن فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله عز وجل او ردّ على الله عز وجل وفيه ايضا
عنه ع يقول لا يكون شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى الحديث وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال ان الله خلق
الخلق فعلم ما هم صائرون اليه وامرهم ونهاهم فما امرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يكونون
اخذين ولا تاركين الا باذن الله وليست ارادته سبحانه وتعالى كفر الكافر حين كفره قبل خلق السموات والارض
وقبل خلق الليل والنهار بما قال ولي الملك الجبار عليه سلام الملك الغفار ارادة حتم واجبار كما يوهمنا
في اخر الحديث عليه ولا كان حكمه على ذلك قضا حتما وقدرا لازما لانه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط
معنى الوعد والوعيد لان الله ادم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها واعدل من ان يجبرهم
على المعاصي ثم يعذبهم عليها ولبطل الامر والنهي والزجر لان الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون فلم تكن
لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن حيث انه لم يرد عمل السوء و
المعصية وهو مجبور على المعصية ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب حيث انه لم يرد عمل الخير والطاعة

وجبر



وجبر على الطاعة وكذا البواقي واراده نعم ذلك ارادة حب ورضاء لان الله لا يامر بالسوء والفحشا ولم
يرض لعباده الكفر والشقاء بل انما هي ارادة حتم واختيار لان الله حتم على نفسه ان لا يجبر احدا في شيء
ولا يتحقق الاختيار لاحد الا بعد تمكنه من ترك ما امر به وفعل ما نهي عنه ولا يتمكن من الفعل
والترك الا بعد ان اراد الله ما يريد لانه اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد ولذلك شاء ما لم يامر به
ونهى عنه حيث شاء المنهي ولم يشأ ما امر به حيث لم يشأ المامور كما قال الصادق ع امر الله ولم يشأ وشاء
ولم يامر امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد ولو شاء لسجد ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل منها
ولو لم يشأ لم ياكل وكما قال مولينا الكاظم ع ان لله عز وجل ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم
ينهى وهو يشاء ويامر وهو لا يشاء اوما رايت انه نهى ادم وزوجته ان ياكلا من الشجرة وشاء ولو لم يشأ ان
ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله وامر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم
مشية الله وثانيها في قوله ع علم انهم سيكفرون وهو معنى قوله الاول يعني علم في السرمد انهم سيكفرون في الزمان
ومثال ذلك انك اذا سمعت صوتا فانك تسمعه في الزمان في الساعة التي وقع على طبل اذنك وتدخل صورة
ار مثال كونه سابقا سرمديا مع كونه مساوقا للزمان بل متاخرا عنه منه
معناه بعد السماع في الحس المشترك قبل خلق السموات والارض بالفي سنة وتتصور صورته في نفسك
اي الا صدرك قبل خلقهما باربعة الالاف سنة او بالفي سنة على اختلاف الروايتين وتدرك معناه بعقلك
قبل خلقهما بستة الالاف سنة او سبعة الالاف سنة وتدرك حقيقته بسرك فيما الابتداء بالابتداء والعلم
الذي في الورقة الوسطى هو العلم المشتق الذي عليها ابوابه وخلفاؤه في مقام تفردهم بكتابة التكوين الذي
الاشيا كلماته وحروفه كتبه الله عز وجل بيده كلمته التي انزجر لها العمق الاكبر وهي المشية بالقلم الاعلى العقل الكل
من مداد الدواة السر بالماء الاول الذي ساقه بكلمته الرحمن السحاب الثقال والمتراكم بغير المشية الى الارض
الميتة وارض الجرز وهذه الارض هي ارض القابليات المتعينة بالقيود والمشخصات وهي الرق المنشور كتب
نعم فيها بيد كلمته بهذا القلم تلك الاحرف في الكتاب المسطور والعلم الذي في الورقة الثالثة السفلى هو العلم
الذي علمهم الله في مقام اجتماعهم مع رعيتهم وتلبسهم بالبشرية بمقتضى قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
وللبسنا عليهم ما يلبسون بكتابة الله وبين الذي هو من الورقة الثالثة بواسطة الملائكة وعلمهم عليهم السلام في
هذا المقام بالاشيا علم اخبار لا علم احاطة كما كان في المقام الاول اذ هم عليهم السلام في المقام الاول يعلمون الاشياء
بالعلم الذي هو صفتها وفي هذا المقام يعلمون الاشيا بما انطبع من اشباحها في العمود من النور الذي بين
الارض والسما فافهم ما القيت عليك من الدر المخزون والسر المكنون فاني قد نصبت لك المنار و
كشفت لك الاسرار واجمع به ما ذكرنا من الاخبار الماثورة عن الائمة الاطهار عليهم سلام الله الملك

الجبار فان علة الاختلاف فيهم منتفية والشجرة الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي اكلها كل
حين باذن ربها تثمر بالثمرات المختلفة الوانها والمتحدة حقيقتها والمؤمن الذي اتبعهم وفوض اليهم الامر
في كل احواله واموره اذا ذاقها يجد حلاوة كل منها في كل منها ولا يرى الاختلاف فيها كما لا يرى الاختلاف
فيهم عليهم السلام ولا تتوهم من قولنا اتباعا لائمتنا عليهم السلام ان ذات الله سبحانه وتعالى خلو مما نفهمه من العلم حيث قال
مولينا الصادق ع كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وقال مولينا الباقر ع
ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه انه يلزم منه ما هو خلاف ما اتفقت عليه المؤمنون وقامت عليه
ضرورتهم من تعطيل الذات عن الصفات وما هو خلاف ما اتفقت عليه المسلمون بل المليون من ثبوت الجهل لذات
الله سبحانه وتعالى قبل خلق الاشياء في مقام ذاته جل وعلا الا انا لا نقول بما هو خلاف ضرورة المسلمين والمؤمنين اذ
ما اتفقوا عليه وصار بينهم ضروريا هو الذي اوقفهم عليه سيد المرسلين صلى الله عليه واله واوقفهم عليه ائمتنا الكرام
عليهم السلام بلا كلام ولا يلزم من كلامنا تعطيل ذات الله سبحانه وتعالى عن صفات الكمال حيث نزهناه مما نفهمه من صفات
الافعال التي قال بحدوثها الا من امن بامناء الملك المتعال عليهم سلام الله في كل الاحوال وليس لنا في الصفات الذاتية
مقال اذ هي عين الذات عند من تمسك بالال ولا يجوز التكلم في الذات وما هي عين الذات لاحد من المخلوقات بما هو
في اول المعلومات وقد عرفت انه ليس للذات ولا للصفات التي هي عين الذات مفهوم في المشاعر والاوهام وان
كل ما نفهم من الصفات هو مفهوم للصفات الفعلية التي حصلت باعتبار التعلقات فنفيها عن الذات تنزيه الذات
عن صفات الممكنات لا تعطيل الذات عن الصفات فانها عين الذات ولا يعقل تعطيل الذات عما هو نفس الذات وتنزيه
الذات عن صفات الممكنات هو التوحيد الخالص كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة
كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران الممتنع من
الازل الممتنع من الحدوث ولا يلزم من قولنا ان الله سبحانه وتعالى خلو مما نفهمه من العلم في مقام ذاته وواجد له في ملكه
ما هو خلاف ضرورة المسلمين بل المليين من ثبوت الجهل لله سبحانه وتعالى قبل امكان الاشياء فان الجهل ليس الا
غيبوبة المجهول عن الجاهل كما ان العلم ليس الا مذكورية المعلوم وحضوره عند العالم فاذا كان العلم والجهل كلاهما
صفتين للمعلوم والمجهول كما هو مقتضى التضاد بينهما فينتفيان بانتفاء موصوفهما اذ الصفة لا تتحقق الا بعد
تحقق موصوفه لانها اما قائمة به قيام الصدور او بقيام العروض او بقيام التحقق ومقوم الشيء مقدم على
الشيء في التحقق والثبوت فاذا كان الاشياء التي هي الموصوفات منتفية في رتبة الذات كما هو من الضروريات و
البديهيات فيكون ما هو من الصفات منتفيا بطريق الاولى فاذن فليس في رتبة الذات ما نفهم من العلم والجهل اذ
هما يتحققان بعد امكان الاشياء وحدوثها فلا يلزم من سلب احدهما اثبات الاخر اذ ذلك انما يكون بعد

مالهم



ما كان موصوفهما كائنا في الامكان واما اذا لم يكن وكان ممتنعا فلا يكون حتى يكون ما هو منتفي
عنه وقائم به الا ترى انه اذا لم يكن في يدك شيء وقلت لا اعلم في يدي شيئا لا يقال لك جاهل والا
يلزم ان يقال لله سبحانه وتعالى انه جاهل حيث قال اتنبئونه بما لا يعلم بل يقال لك لو قلت اعلم وانما يقال ذلك
لو كان شيء وقلت لا اعلم نعم يتوهم من قولنا انه ليس ما نفهمه من العلم في مقام الذات لزوم الجهل في
رتبة الذات من يعتقد ان ما يفهم من العلم هو عين الذات ويستدل على ما يعتقد بانه لو لم يكن عالما
لكان جاهلا والتالي باطل فالمقدم مثله وعلى معتقد ذلك المتوهم يلزم ان يكون ذات الله سبحانه وتعالى موخرا
عن كل شيء ومتقوما بكل شيء لما عرفت من ان ما نفهم من العلم ليس الا مذكورية المعلوم عند العالم ومذكورية
الشيء هي صفته ومتاخرة عنه ومتقومة به فيكون هو سبحانه وتعالى اولا بالحدوث من كل الاشياء حيث انه
سبحانه وتعالى صفتها ويلزم ان يكون لله سبحانه ضد حيث انه بانتفاء الجهل اثبت العلم الذي هو عين
الذات اذ التلازم منه لا يتحقق الا بعد التضاد في العلم والجهل والا فكيف لا يلزم من انتفاء احدهما
اثبات الاخر ويلزم ان يكون ذات الله متكثرا بتكثر المعلومات لما هو المعلوم من تطابق العلم
المعلوم وانه ليس كل علم علما بكل معلوم وليس مراد الذين يقولون ان مرجع الصفات الى سلب الا
ضداد الا انه ليس لهم حظ في معرفة الصفات وان ما يفهمون من الصفات ليس هو في مقام الذات وان الذات
منزه عما يفهمون من الصفات فليس مرادهم من قولهم ان الله عالم اي ليس بجاهل كما قال مولينا الرضا عليه السلام
انما سمي الله عالما لانه لا يجهل شيئا ان العلم الذي هو عين الذات ضد الجهل ومقابله بل مرادهم
ان ما يفهمون من العلم ليس هو عين الذات وانه والجهل كلاهما منتفيان عن مقام الذات حيث
ان موصوفهما ممتنعة في رتبة الذات اذ ليس لهم حظ في معرفة العلم الذي هو عين الذات الا
انه لا يجهل فبقولهم ان الله عالم ينفون الجهل لا انهم يثبتون به ما يفهمون من العلم مثل قولنا
ان الله عالم قول النملة وزعمها ان لله زبانيتين لما رات انهما كمال لها اتصفت بهما فانها لا تقصد
اثبات الزبانيتين لله سبحانه وتعالى بل تقصد اثبات الكمال وسلب النقص عنه تعالى وحيث كان
الكمال عندها الزبانيتين عبرت عن الكمال بالزبانيتين فقالت ان لله زبانيتين فتقبل الله منها
حيث اتت بما اتيها ولبيان هذه الدقيقة قال سبحانه وتعالى بعد ما قال سبحان ربك رب العزة عما
يصفون وصرح بانه منزه عما يصفه الواصفون سلام على المرسلين حيث انهم وصفوه بما هو عليه
وفي وسعهم ولم يقل الا المرسلين لئلا يتوهم متوهم ان وصف المرسلين على ما هو عليه في ذاته
قال من هو اعرف الخلق بالله صلى الله عليه واله ما عرفناك حق معرفتك مع انه صلى الله عليه واله هو الحمد لله

رب العالمين و لكن يلزم على قول من قال بالصور العلمية الازلية في ذاته سبحانه وتعالى فرادا من لزوم الجهل قبل خلق الاشياء ما فر منه لما عرفت من ان العلم بالصور هو العلم الاخبارى الذى لا يكون الا بعد غيبوبة المعلوم عن العالم وجهله به لما هو المعلوم من ان الاستخبار من جهل المستخبر وغيبة المستخبر عنه وخفائه و بالخبر لا يحصل الا العلم بالخبر ولا يرتفع بالعلم بالخبر غيبة المستخبر عنه التى هى الجهل به حقيقة وسيوضح لك المسئلة حقيقة فى المقدمة الاتية ان شاء الله تعالى وان كان فيما ذكرنا فى هذه الاوراق قد تمت المسئلة ولم يبق للمحتج حجة فلنعد الى ما كنا فيه وقد كنا فى اقسام العلم باعتبار العالم وذكرنا علم العالى بالسافل وعلم الشئ بنفسه و بمساويه وبقى علم السافل بالعالى فنقول ان علم السافل بالعالى هو مذكورية العالى بمثاله وصفته التى هى نفس السافل التى هى نفس العالى فى مقام السافل ولذا قال تعالى يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك والنبى صلى الله عليه واله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه والوصى عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وذلك لما قد عرفت من ان العلم بالشئ هو اما مذكوريته بذاته عند العالم او بمثاله وصفته وحيث ان الشئ لا يدرك ما فوق مبدئه ولا يتجاوز الا عن وصف نفسه لما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها فلا يجوز ان يكون علم السافل بالعالى بمذكورية العالى بذاته عند السافل لان العالم محيط بعلمه ولا يمكن للسافل الاحاطة بالعالى والا لم يكن السافل سافلا والعالى عاليا بل يكون السافل عاليا والعالى سافلا ولذا قال تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وقال مولينا امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وحيث ان فى هوية السافل وسره مثال العالى وصفته كما قال مولينا امير المؤمنين لما سئل عن العالم العلوى يعنى عن المجردات صور عالية عن المواد عادية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلألأت والقى فى هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وقال تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وقال مولينا الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية وما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اى موجود فى غيبتك وحضرتك الحديث وفى الكافى عن مولينا امير المؤمنين عليه السلام فى الاشياء داخل لا كشئ داخل فى شئ وخارج من الاشياء لا كشئ خارج من شئ وذلك لما هو المعلوم من ان كل اثر مبدء اشتقاق





اسم لمؤثره الا ترى انك قبل صدور القيام عنك ما كنت مسمى بالقائم وما كان وصف القيام لك وما كان جايزا ان يقال لك قائم ولما صدر عنك القيام وتحقق لك بما القيت فيه من مثاله وصفتك اسم القائم عليك صدق قائم وسميت به وما فى الاثر من الاسم والمثال الذى هو هو الذى يشير اليه به هو الا ما هو الغائب عنه من مؤثره ومربيه هو قول انا الذى يقول به المؤثر للاثر والعالى للسافل باطنك انا كما فى الانجيل يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفنا وباطنك انا ولا شك ان باطن الشئ اقرب اليه من ظاهره الذى هو نفسه التى هى اقرب اليه من كل شئ لان الظاهر فرع الباطن ومتحقق به والاصل المقوم متقدم بالضرورة على الفرع المتقوم والشاهد على ذلك اى على انه هو الذى يشير به الاثر الى المؤثر هو انا الذى يتكلم به المؤثر وان انا الذى هو الباطن مقدم على انا الذى هو الظاهر هو قوله تعالى ونحن اقرب اليكم منكم ولكن لا تبصرون وقوله تعالى نحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله عليه السلام فى الدعاء يا من هو اقرب الينا من حبل الوريد ويا من يحول بين المرء وقلبه و قلب المرء هو ظاهره الذى يشير اليه بانا ولا خفاء فى ان كلما هو اقرب الى الشئ يكون اظهر عنده من كل شئ فيكون باطنه الذى هو ظاهر العالى اظهر من ظاهره وقلبه الذى هو به هو ويشير اليه بانا الذى هو اظهر من كل شئ وظاهر غير مستور عند من فى عينه نور انه لا يظهر فى ظاهر الشئ ومثاله واسمه الا نفسه ولا يرى فيه نور الا نوره ولا يسمع صوت الا صوته اذ لو ظهر فيه غيره لم يكن هو ظاهره واسمه بل يكون حجابه وستره فيكون العالى للسافل اظهر من نفسه التى هى اظهر من كل شئ ولذا يقول سيدنا ومولينا سيد الشهداء عليه وعلى جده وابيه وامه واخيه وابنائه ومواليه الاف التحية والثناء فى دعاء يوم عرفة الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا تعرفت الى فى كل شئ فرأيتك ظاهرا فى كل شئ لكل شئ الدعاء فيكون علم السافل بالعالى هو مذكورية العالى بآيته واسمه الذى هو ظاهره وربوبيته التى هو باطن السافل وكنهه فلا يرى السافل العالى الا بعين العالى وطرفه المستعار عند السافل وما قال الشاعر ونعم ما قال اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها فاغتنم ما القيت عليك من دليل الحكمة ان كنت من اهلها والقيت سمعك وكنت شهيدا وخذه وكن به ضنينا اذ هو الغاية القصوى والاقاسم انتم واسمع لما يتلى

عليك من الموعظة الحسنة التي هي طريقة اهوى وانصف عقلك ان كنت طالبا للهدى فانه يهديك الى
ما تحب وترضى وهواه لا شك عنده من تمسك بالعروة الوثقى واهتدى انه ليس سوى المعرفة لخلق الخلق
غاية اهوى كما قال الله سبحانه وتعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وفي العلل عن الصادق عليه السلام قال خرج الحسين بن علي عليهما السلام على اصحابه
فقال ايها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه واذا عبدوه استغنوا
بعبادته عن عبادة من سواه الحديث وحيث ان الخلق عبيد مربوبون لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا
ولا حيوة ولا نشورا فلا يكون لهم صنع في المعرفة ولا لله تكليفهم بها كما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا وفيه
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المعرفة من صنع من هي قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع و
فيه ايضا عنه عليه السلام قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب
والنوم واليقظة وفيه ايضا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله هل جعل في الناس اداة
ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها قال وسئلته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم
حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفي الدعاء يا من دل على ذاته بذاته
وفيه ايضا وبك عرفتك وانت دللتني عليك ودعوتني اليك ولولا انت لم ادر ما انت
فاذا كان خلق الخلق للمعرفة والعبادة المحققة بالمعرفة ولم يكن للخلق ان يعرفوا وكان على الله
ان يعرفهم فيجب ان يكون ما هو المنسوب اليه من التعريف والبيان اكمل ما يمكن في الامكان واحسن
ما يتصور في العقول في البيان لانه اجل من ان يترك الاولى وعاتب الانبياء على ترك الاولى
وهو يقول اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ومن ان يامر عباده ان يقولوا التي هي احسن و
لم يكن ما هو المنسوب اليه هو الاحسن ولانه تعالى كامل مطلق لانه غني مطلق ولم يخلق الخلق
الا لاظهار ما هو عليه من الكمال المطلق فيجب ان يكون ما ينسب اليه اعلى ما يمكن في حقه والا لدل
على نقص صانعه واستدل به على عجزه لان كمال الصانع ونقصه يظهر في صنعه فلو كان في صنعه
وهو قاصد به اظهار الكمال نقص او امكن فيه ما هو اعلى لدل على نقصه او عجزه عما هو
الاعلى او جهله بما هو الاحسن الا اذا لم يكن صنعه لاظهار الكمال وهو سبحانه منزه عن كل ذلك
الاحوال اذ هو الذي يعطي الكامل الكمال فاذا كان ما هو المنسوب اليه من البيان اعلى ما يمكن ان يتعلق

به

60

به قدرة الملك المنان فنقول ان البيان بيانان بيان حالي وبيان مقالي لانه اما بضرب الامثال او بلسان
المقال ولا شك ان البيان اذا كان بضرب المثل يكون اظهر واعلى المطلوب ادل اذ ليس فيه الاجمال
وكثرة القيل والقال ولا اختصاص له بلسان دون لسان ويفهمه كل من نظر اليه ويظهر له حقيقة الحال
بخلاف ما اذا كان بلسان المقال فانه يختص فهمه بمن هو من اهل اللسان ولا يظهر له به ما يظهر بالمثال الا
ترى انه اذا وصف لك واصف من هو غايب عنك بالمقال لا يظهر لك ما يظهر ما اذا وصفه بضرب
المثال بان نصب في مقابل الموصوف مراة صافية تحكي المقابل على ما هو عليه ونظرت اليها ورايته فيها وظاهر
غير مستور عندمن في عينه نور ان البيان كلما كان اظهر واعلى المطلوب ادل يكون اكمل فيجب على الله ضرب المثل اذ
هو عز وجل لا يعدل عن الاكمل ولذا قال تعالى ولقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو
اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين وحيث انه سبحانه وتعالى بين لهم ما يريد
منهم بضرب الامثال كما قال ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون وكم من اية يمرون عليها وهم عنها معرضون
وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون ولا شك ولا ريب ان البيان كلما كان اقرب الى المبين له يكون احسن
واولى ولا شيء اقرب الى الشيء من نفسه فاعلى ما يمكن في البيان هو ان يكون في نفس المبين له ما هو البيان وحيث انه
سبحانه وتعالى خلق الخلق لاظهار الكمال جعل في انفسهم الاية والمثال كما قال سبحانه وتعالى سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وحيث انه سبحانه وتعالى يريد ابلاغ الحجة واكمال النعمة من عليهم بارسال
الرسل وانزال الكتب واسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة لئلا يكون للناس على الله حجة فبين لهم ما يريد
منهم وبينه بما جعل في الافاق وفي انفسهم من الايات بالمقال على طبق ما بين بالمثال وامرهم بالتفكر في الافاق
والانفس ليظهر لهم تلك الامثال حتى يعرفوا بها ما يوصلهم الى الخير مالا ويحصل لهم معرفة الله ذي الجلال
لان الحق انما يعرف بالمثال ولذا قال الله الملك المتعال يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك باطنك انا
وظاهرك للفناء وقال رسوله صلى الله عليه وآله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وولية عليه السلام من عرف
نفسه فقد عرف ربه اذ هو سبحانه وتعالى وصف نفسه لهم بهم وجعل انفسهم بيان معرفته كما قال امير
المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها ولا يمكن
لاحد ان يعرفه الا بما وصف به نفسه وحيث انه جعل انفسهم وصفه وبيانه فيكون معرفتهم انفسهم
معرفة ربهم فيكون علم السافل بالعالي هو نفس السافل التي هي وصف العالي وبيانه الذي لا يظهر فيه
الا نفس العالي اذ الوصف والبيان لا يظهر فيه الا الموصوف والمبين ولا يلتفت فيه الى ما هو
عليه من الحدود والمشخصات الا ترى انك اذا قرات ما وصف الله به نفسه في الكتاب التدويني

والبيان المقال من قوله ليس كمثله شئ ولا اله الا انا فاعبدني لا يظهر لك الا انه هو المعبود الذى
ليس كمثله شئ ولا اله سواه ولا تلتفت الى ان قوله ليس كمثله شئ مؤلف من الحروف المخصوصة
على النهج المخصوص وان قوله انا مركب محدود خلقه الله الملك المعبود ولاجل ان الكلام لا يلتفت
اليه قالوا عليهم السلام انه ليس بخالق ولا مخلوق ولو التفت اليه وقلت انه مركب محدود لم يظهر
لك ما هو المقصود للملك المعبود وكذلك الحال في الكتاب التكويني والوصف الحالى فان الكتابين منطقان
والوصفين متوافقان ولا فرق بين حقيقة ذاتك وبين قوله تعالى ليس كمثله شئ ولا اله الا انا فاعبدني
الا انها في التكوين وصف حالى وهذا في التدوين وصف مقالى والاكمل منهما هو قوله لا اله الا انا و
ليس كمثله شئ فاذا لم يكن في ظاهر العالم ووصفه الذى هو باطن السافل وحقيقته ظاهر في عين نفس العالم
فلا يكون فرق بين العالم وباطن السافل الذى هو مقام ظهور العالم الا انه عبده واثره كما يشهد على
ذلك ما يظهر به وهو ما خرج عن الناحية المقدسة في الدعاء الرجبية اللهم انى اسئلك بمعانى جميع ما
يدعوك به ولاة امرك المامونون على سرك الى ان قال بجلل الرفيع فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا
لتوحيدك واياتك ومقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها
الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك الدعاء اذ لو كان بينها و
بينه فرق غير ذلك لكان بينونتها عنه بينونة عزلة فلم يكن معرفتها معرفته كما انه ليس معرفة زيد معرفة
عمرو فاذن فكما ان باطن السافل الذى هو ظاهر العالى ليس الا اسما للعالى فكذلك لا يكون له اسم الا اسم
العالى والا لظهر العيوب وخفي الظهور ولذا قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام ما رايت شيئا الا ورايت
الله قبله او معه مع انه عليه السلام قال ما راى الا ظاهره ولا بيده اذ لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار فعلى هذا فيرتفع ما يتوهمه قاصروا الانظار من التعارض بين الاخبار الصادرة عن الائمة
الاخيار عليهم سلام الله الملك الجبار من قولهم عليهم السلام انت اعرف نفسك لتعرف ربك اعرفكم بنفسه
اعرفكم بربه من عرف نفسه فقد عرف ربه ومن قولهم عليهم السلام يا من دل على ذاته بذاته وبك عرفتك
وانت دللتنى عليك ودعوتنى اليك ولولا انت لم ادر ما انت اعرفوا الله بالله ان الله اجل واكرم
من ان يعرف بخلقه بل العباد يعرفون بالله ثم اعلم ان ما فى باطن السافل الذى هو ظاهر العالى الذى اسمه
اسم العالى ليس مثال الذات العالى بل انما هو مثال لما هو الموضوع له لاسمائه ومنتهى اليه كما قال
الله الرضى عليه سلام الله الملك الغنى في الخطبة البيتية رجع من الوصف الى الوصف دام الملك في
الملك انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله الطريق مسدود والطلب مردود دليله اياته
ووجوده اثباته وذلك لما هو المعلوم من ان الاثر انما يتاثر بصفة مؤثره القريب فان حسن الكتابة
انما يدل على اعتدال حركة يد الكاتب التى هى المؤثر القريب للكتابة لا على حسن الكاتب الذى هو المؤثر

البعيد





البعيد ومن ان الرب المضاف ليس الا الربوبية اذ مربوب ثمينا وذكر التى هى من صفات الافعال لا
التى هى عين الذات هى التى لا مربوب معها ذكرا وعينا لانها ليست الا الذات والذات ليس معها
شئ من المخلوقات كان الله وحده ولم يكن معه شئ والآن على ما عليه كان والمضاف اليه مع المضاف
مذكور بالضرورة والعيان وفي الكافى عن هشام بن الحكم انه سأل اباعبد الله عليه السلام عن اسماء الله واشتقاقها
الله مما هو مشتق قال فقال لى يا هشام الله مشتق من اله والاله يقتضى مالوها والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم
دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون
الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدنى قال ان لله تسعة وتسعين اسما فلو كان
الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن لله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره يا هشام الخبز اسم للماكول
والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل به اعدائنا
والملحدين مع الله عز وجل غيره قلت نعم قال فقال نفعك الله به وثبتك يا هشام قال هشام فوالله ما قهرنى
احد في التوحيد حتى قمت مقامى هذا وفيه عن ابن سنان قال سألت اباالحسن الرضا عليه السلام هل كان الله عارفا
بنفسه قبل ان يخلق الخلق قال نعم قلت يراها ويسمعها قال ما كان محتاجا الى ذلك لانه لم يكن يسئلها ولا يطلب منها
هو نفسه ونفسه هو قدرته نافذة فليس يحتاج الى ان يسمى نفسه ولكنه اختار لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها
لانه اذا لم يدع باسمه لم يعرف فاول ما اختاره لنفسه العلى العظيم لانه اعلى الاشياء كلها فمعناه الله واسمه
العلى العظيم هو اول اسمائه على كل شئ وفيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اسم الله غير الله وكل شئ وقع
عليه اسم شئ فهو مخلوق ما خلا الله فاما ما عبرته الالسن او عملت الايدى فهو مخلوق والله غاية من
غاياته والمغيى غير الغاية والغاية موصوفة وكل موصوف مصنوع وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى لم
يتكون فتعرف كينونته بصنع غيره ولم يتناه الى غاية الا كانت غيره لا يذل من فهم هذا الحكم ابدا وهو
التوحيد الخالص فارعوه وصدقوه وتفهموه باذن الله من زعم انه يعرف الله بحجاب او بصورة او مثال فهو
مشرك لان حجابه ومثاله وصورته غيره وانما هو واحد موحد فكيف يوحده من زعم انه عرفه بغيره وانما عرف
الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انما يعرف غيره ليس بين الخالق والمخلوق شئ والله خلق الاشياء
لا من شئ كان والله يسمى باسمائه وهو غير اسمائه والاسماء غيره فافهم ما ذكرنا عليه في عين القرع فانه من
الدر المخزون والسر المكنون فاكتمه من الاغيار فانه من الاسرار واياك واسم العامرية فانني اخاف
عليها من فم المتكلم وعلى ما ذكرنا في هذه الاوراق يظهر لمن نظر اليها بعين الاشفاق وجانب عن العناد
والنفاق ان ليس لله الملك المتعال عند الخلق مفهوم ومثال ولا للخلق عنده في مقام ذاته صورة ومثال
اذ هو الذى ابتدع الخلق على غير مثال وانه ليس علمه بخلقه الامام عليه من الحدوث والاضمحلال كان علمه به
ليس الا ما في نفسهم من الصورة والمثال التى تدل عليه دلالة استدلال لما فيهما من الفقر والاضمحلال وقد قال

ان الصفة منه ليس المراد من الصورة ما هو المعروف بل المراد مثالا لكل امر يكون حاكيا لغيره ولا يراد به نفس منه لم ام

الشاعر واجاد في المقال ورأت قمر السما فذكرتني ليالي وصلنا بالرقمتين كلانا ناظر قمرا ولكن رأيت
ورأت بعينها بعيني فهو سبحانه وتعالى عالم بخلقه بالاحاطة اذ لا يعزب عنه مثقال ذرة وخلقه عالم به
بالاضافة اذ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وناظر اليه بالعين المستعار كما قال الشاعر اذا رام
عاشقها نظرة ولم يستطعها من لطفها اعارته طرفا راها به فكان البصير بها طرفها فكانهم مستمعون باذن
سرهم صوته ومبصرون بعين حقيقتهم نوره لا يرى غيره الا نوره ولا يسمع صوت الا صوته فلا يعون
الا انه لا اله الا انا فاعبدون وليس كمثله شيء فلا تشركون ولا ينظرون الى شيء الا وهم له يشاهدون
واليه يتوجهون اذ ما خلقوا الا ليعبدون وليس الكلام الذي خاطبهم الله سبحانه وتعرف به الا نفس ذاتهم
وعين حقيقتهم اذ نفس ذاتهم هي كلمة لا اله الا الله وكلمة الله وكلمة انا الله وكلمة ليس كمثله شيء اذ
كل الخلق كلمات تدل على توحيده وانه ليس كمثله شيء كما يدل عليه قوله تعالى مصدقا بكلمة منه اسمه المسيح
عيسى بن مريم وقوله ويمحو الله الباطل ويحق الحق بكلماته والتفسير عن الباقر عليه السلام يعني بالائمة والقائم من
ال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعن مولينا الكاظم عليه السلام لما سئل في مجلس الرشيد عن قوله تعالى ولو ان ما في الارض
من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله قال عليه السلام نحن الكلمات التي لا يستقصى
فضلنا وفي الزيارة اشهد ان الائمة من ولدك كلمة التقوى واعلام الهدى فاذن فلا فرق بين ذوات
الموجودات وبين قوله تعالى ليس كمثله شيء في انها كلمات مؤلفة من حروف تدل على ان مؤلفها واحد ليس كمثله شيء
فكما انك اذا سمعت باذن ظاهرك كلمة ليس كمثله شيء تتوجه الى الله وتنزهه عن صفات الممكنات كذلك اذا سمعتها
باذن سرك بعد كشف السبحات من سناء فاعل الكلمات تنفي عنه الصفات ولا تتوجه الا الى الذات ولعمري ان الامر
ذكرناه في غاية الظهور ونهاية الوضوح اوضح الامر لتبيين الرشد من الغي فان كنت ذا فهم تشاهد ما
قلنا وان لم يكن فهم فتاخذه منا وما نحن الا ما ادركناه فاعتمد عليه وكن في الحال فيه كما كنا المقصد
السابعة في ان العلم هل هو عين المعلوم مطلقا ام هو غيره مطلقا ام بعضه عين المعلوم وبعضه غيره فقال
المتكلمون انه غير المعلوم فلانك تعلم زيدا وانت في المسجد بصورته التي في ذهنك وزيد في السوق وتعلمه
بالحالة التي رايته فيها وهو في السوق قد يقعد ولا يكون في ذهنك وزيد في السوق انه قعد وقد يقوم وقد
يمشي وقد يجوز وفي كل ذلك لا تعلمه الا في الحالة التي رايته فيها ولو كان ما في ذهنك هو نفس زيد للزم ان يكون زيد في
ذهنك لا في السوق او حيث كان في السوق وغاب عنك لا تعلمه ولو كان ما في ذهنك نفس صفة زيد الذي في
السوق لكان كلما انتقل من حالة الى اخرى وهو في السوق ترى ذلك وانت في المسجد او انك لا تعلم
صفته حين غاب عنك وكل ذلك باطل مخالف للوجدان ثم لم يبق الا ان العلم غير المعلوم وقال المشاؤون
العلم بعضه نفس المعلوم وبعضه اثر المعلوم وصفته الماخوذ منه اما الاول فلان صورة زيد التي في ذهن العالم معلومة له لكن
العالم



العالم البتة لانها ان لم تكن معلومة فكيف يعلم بها غيرها فان كان يعلمها بنفسها كان العلم هنا نفس
المعلوم وان كان يعلمها بصورة اخرى فالصورة الاخرى ايضا معلوم له ويلزم الدور او التسلسل
فثبت ان العلم هنا نفس المعلوم واما الثاني فلان العالم لم يكن عنده حين غيبوبة زيد الا ما انتقش في
ذهنه من صورته التي راه فيها ومعلوم ان زيد الذي هو معلومه في السوق وهو ان شاء يتقلب
في حوائجه يذهب ويجيء ويقوم ويقعد واما علمه به فهو ظله المنتزع منه حين راه والظل غير
ذي الظل ولذا لا يطابقه في جميع حالاته وانما يطابقه في الحالة التي راه فيها لان الذهن كالمرآة ينتقش
فيها صورة المقابل ولا شك في المغايرة فثبت ان العلم بعضه نفس المعلوم وبعضه غير المعلوم
ثبت الاول بالبرهان القطعي والثاني بالوجدان الضروري وقيل العلم نفس المعلوم مطلقا سواء كان المعلوم
الصور الذهنية ام الاشياء العينية وسواء كان العالم نفس المعلوم ام غيره وسواء كان العالم عاليا ام
مساويا او سافلا وهذا هو الحق والصواب والمطابق للسنة والكتاب ويدل عليه من الاعتبار ما يشهد
على عدله اولوا الابصار من الادلة الثلثة التي امر الملك الجبار ان يدعو بها رسوله المختار صلى الله عليه و
آله الاطهار بقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ونحن بحول الله
وقوته نذكر كل الادلة لياخذ كل احد ما هو اهله وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
وحيث ان الخلق في القوس الصعود واكثر الناس واقفون في مقام النفس الامارة ولا يريدون دليلا
الا المجادلة التي هي اخس الادلة نبدء بذكر المجادلة وان كان مقتضى الحكمة الواقعية تقديم الحكمة حيث
انها اشرف الادلة ومتقدمة في الآية فنقول اولا انه لا شك ولا ريب ان العلم ما به ينكشف الشيء
الذي هو المعلوم وكلما ما ينكشف به الشيء لا يكون ما يحجب به الشيء وهذا ايضا ظاهر بديهي فالعلم لا يكون
ما يحجب به الشيء وظاهر غير مستور عند من في عينه نور ان الغير بما هو غير مانع من الظهور فيكون كلما هو
غير الشيء يحجب به الشيء عن الظهور لما هو الظاهر من انك اذا التفت الى شيء ورايت له ظهورا يحجب عنك
كلما هو غيره ويكون مستورا لانه ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه حتى لا يحجبه ظهور شيء عن ظهور
غيره فاذا جعلت هذه المقدمة الظاهرة صغرى لعكس نتيجة الاولى وقلت ان كلما هو غير الشيء يحجب به
الشيء عن الظهور وكلما يحجب به الشيء عن الظهور لا يكون علما به لان العلم به الظهور والمعلوم لا يكون
بالعلم محجوبا مستورا ينتج ما هو المطلوب وهو ان كلما هو غير الشيء لا يكون علما به وثانيا انه لو كان العلم
غير المعلوم فلا يخلو اما ان يكون مغايرا له من كل الوجوه بحيث لا يكون بينهما جهة وحدة واتحاد اولا
يكون كذلك بل يكون مغايرا من وجه ومتحدا من وجه آخر وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون جهة العلمية جهة الوحدة والاتحاد

او تكون جهة المغايرة والتضاد وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون العلم اثرا والمعلوم مؤثرا او يكون بالعكس
لان الاثر والمؤثر هما اللذان لا يجتمعان في حال من الاحوال في جهة من الجهات لا في الذات ولا في الصفات فان كان العلم اثرا
والمعلوم مؤثرا فنقول هل كان وصف المعلومية للمعلوم قبل حدوث العلم ام لا فان قلت بالاول يلزم صدق
المشتق قبل تحقق المبدأ ووجوده وقد اتفقت اراء العقلاء واهل اللغة على ان المشتق لا يتحقق قبل تحقق المبدأ
ووجوده وان اختلفوا في اشتراط بقائه عند الصدق وعدمه ولذا قالوا ان اسم الفاعل والمفعول بمعنى المضارع و
المستقبل مجاز ولو صح ذلك لجاز ان يقال لمن لم يزن ومن لم يسرق ومن لم يظلم الزاني والسارق والظالم ولمن لم يصل المصلي و
على هذا ينسد باب الكذب وهذا مما يأباه كل ذي عقل سليم وطبع مستقيم وعلى هذا فلم يكن المعلوم قبل حدوث العلم معلوما
والمؤثر لا يزال قبل الاثر وحده ليس معه من الاثار فلا يكون المعلوم معلوما في حال من الاحوال ووقت من الاوقات هف وان
كان العلم مؤثرا والمعلوم اثرا فان كان العالم سافلا فيلزم ان يكون السافل عاليا والعالي سافلا لان العالم محيط بعلمه والمحيط
فوق المحاط فلو كان ما هو محيط به مؤثرا في مؤثره يلزم ان يكون هو مقدما على مؤثره واعلى من عاليه هف وان كان
العالم نفس المعلوم فيلزم تقدم الشيء على نفسه حيث انه محيط بما هو مقدم على نفسه ومؤثر فيها وان كان العالم
مساويا فيلزم تقدم الشيء على ما معه هف وان كان العالم عاليا فيلزم الايجاب في الملك الجبار وان لم يكن العلم
اثرا ولا مؤثرا وكان مع المعلوم متحدا في جهة ومفترقا من جهة فان كان جهة العلية جهة المغايرة والتضاد فلا يكون
احدهما اولى بكونه علما والاخر معلوما لعدم كشف احدهما عن الاخر ويلزم ان يكون كل شيء علما بكل شيء وهذا في البطلان
بمكان وان كان جهة العلية جهة المناسبة والاتحاد فينتفي المغايرة والتضاد ويجيء العينية والاتحاد وثانيا
انه لا شك ولا ريب ان العلم بالصور الذهنية هو نفسها بما ذكر المشاؤون من البرهان القطعي ثم نقول لكم هل
العلم والمعلوم متطابقان ام لا فان قالوا بالثاني فيلزم ان يكون كل شيء علما بكل شيء وكل معلوم معلوما بكل علم وهو مخالف للفطرة
والوجدان ولا يلتزمه الا من كان في الجهل والعمى ولم يكن له بصيرة وعيان فان قالوا بالمطابقة كما هو مقتضى العيان والبرهان
فيختلف باختلافه ويتعدد بتعدده فلا يمكن ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا ثم نقول هل الصورة الذهنية
عين الامور العينية بلا اختلاف في الحيثية ام هي غيرها فان قالوا بالثاني كما يقولون بالمغايرة ويستدلون عليها
فكيف يجوز ان يكون العلم بالصورة الذي هو نفسها علما بما هو غيرها مع لزوم المطابقة بين العلم والمعلوم في جهة
والتعدد فاذن فكما ان العلم بالصورة هو نفسها كذلك يلزم ان يكون العلم بذي الصورة من الامور العينية هو
نفسها حتى يتحقق التطابق والا فيلزم ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا ولا يلتزمه مع التزام المطابقة
جاهل من الجهال لما فيهما من التنافي الظاهر الذي لا يخفى عند عاقل من العقلاء فضلا عند عالم من العلماء ورابعا
انه لو كان العلم بزيد هو صورته الذهنية المغايرة له بالوجدان الضروري فلا يخلو اما ان يكون المعلوم هو ذات زيد او

صفته



او صفته التي انتزعها الذهن بواسطة البصر والحس المشترك منه حين حضوره ولا يجوز ان يكون المعلوم
هو ذات زيد لانه لو كان المعلوم حقيقة هو حقيقة زيد الموجود الموجودة في العين الخارجي وجب تطابق
العلم والمعلوم وتوافقهما ووقوع العلم على المعلوم فوجب ان نعلم جميع الاحوال الطارية عليه من قيام وقعود و
صحة ومرض وحيوة وموت وغيرها من الاحوال مع انك لا تعلم منها شيئا الا ترى انى لو قلت لك حين غيبوبته
عنك بعد رؤيتك له هل زيد الآن قائم او قاعد متحرك الآن ام ساكن متكلم الآن ام ساكت حي الآن ام ميت
لقلت لي ما اعلم شيئا من احواله الآن ما فارقني عليه فثبت ان المعلوم ليس الا صفته المنتزعة عنه حين حضوره
بواسطة البصر والحس المشترك وهذه الصفة ليست الا ما في الذهن من الصورة التي هي العلم فتكون علما ومعلوما
وهذا هو المطلوب فان قلت ان المعلوم هو الشيء المنفصل من العين الخارجي المستقر في زمان حدوده ومكان
شهوده والعلم هو الصورة الذهنية التي هي منتزعة من ذلك الشيء الخارجي فالمعلوم هو الشيء المنفصل المكتوب
في اللوح المحفوظ عن التغير والدثور والعلم هو الشيء المنفصل من الشيء المنفصل من الشيء المنفصل فيبطل الاتحاد ويصح
عدم معلومية الاحوال الطارية على العين الخارجي بعد انتزاع الصورة او قبلها قلت اذا صح ان الذهن
مرآة اي الصورة الذهنية مرآة حاكية عن الشيء المنفصل الخارجي كما بيناه في الابواب الاربعة ثم ما قلنا
لان المرآة لا تحكي الا ما فيها ولا تدل الا على ما هي عليه لا ما الخارج عليه فما نعرفه من المرآة انما هو نفس ما
فيها الا ان لغلبة ظهور العالم تضمحل ملاحظة آليتها وحقيقتها الا ترى انك اذا رأيت زيدا في المرآة
العوجاء ولم تكن رأيته قبل ذلك في غيرها تحكم عليه باعوجاج الصورة مع انه في الخارج ليس كذلك وحكمك
بحسب علمك ووهمك لم يقع الا على الموجود الخارجي فافهم ذلك وابن عليه امرك تجد صوابا بلا اغباب ان في ذلك
لعبرة لاولي الابصار فاذا كان المعلوم هو ظهور زيد بصفته المنتزعة عن صفته المكتوبة في اللوح المحفوظ لا ذاته و
المكتوبة يظهر جواب ما استدل الفريقان به على المغايرة فان مبنى دليلهما على كون المعلوم هو ذات زيد وهو
اصل مجتث ما له من قرار قال الله تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار فاذا
لم يكن للاصل ثبات وكان مجتثا فينهدم ما بني عليه ويكون فاسدا فاما الزبد فيذهب جفاء واما طريقة
الموعظة الحسنة فهي انه لا ريب ولا شك عند اهل الاعتبار من اولي الابصار ان العلم مطلقا سواء كان علم السافل
بالعالي ام علم العالي بالسافل او علم الشيء بنفسه او بما يساويه لا بد ان يكون مطابقا للمعلوم وموافقا معه والا
لم يكن العلم علما والمعلوم معلوما والتطابق التام لا يتحقق الا بين الشيء ونفسه لان كل شيء مغاير لنفسه مخالف له
لا محالة وغير مطابق معه بالضرورة والا لم يتحقق المغايرة التي هي فرع الاثنينية فاذا تحققت الاثنينية والمغايرة
فيرتفع المطابقة ويوضع المخالفة فاذن فلا يحصل التطابق الا بعد سلب المغايرة واثبات التوافق فان قلت
ان نفس المطابقة مقتضي للتعدد والمخالفة قلت كذلك حمل الشيء على نفسه مقتضي للتعدد والمغايرة فما
تقولون في حمل الشيء على نفسه اقول في التطابق بين العلم والمعلوم لانه كما ان التطابق مقتضي للتعدد لكونه
نسبة كذلك الحمل مقتضي للتعدد ومغايرة الموضوع مع المحمول لان الحمل فرع النسبة والنسبة فرع الطرفين
واذا لم يحصل التطابق بسلب المغايرة لا يحصل العلم والمعرفة لان الشيء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه فانك

اذا ما علمت الطويل بطوله والعريض بعرضه والقصير بقصره والابيض ببياضه والاسود بسواده وذو الهيئة
بهيئته وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة بذلك ما عرفت شيئا منها بل عرفت غيرها فالطويل يعلم بطوله والعريض
بعرضه والقصير بقصره والابيض ببياضه والاسود بسواده وذو الهيئة بهيئته وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة
يعرف بذلك واما طريقة الحكمة فبيانه قد ظهر في المقدمات السابقة ان ما يفهم من العلم ليس مذكورية المعلوم عند
العالم وان الشيء ليس له فوق مقام ذاته ذكر ولا اثر بل حكمه فالموق مقام ذاته حكم الممتنع شريك الباري فعلى هذا فان
كان العالم عاليا والمعلوم سافلا فيكون علمه به هو مذكوريته بذاته لا بمثاله وصورته لما عرفت من ان المذكورية بالصورة
لا يكون الا بعد الغيبوبة ولا يعقل ان يكون الشيء مختفيا عنه ولذا قال تعالى الا يعلم من خلق وبعد الظهور لا يعقل
الاستتار من الصورة فهل يعقل ان ينصب احد لوجه من شاهده مرآة لتخبره به فاذا ارتفعت الصورة وبقي العالم و
المعلوم فلم يكن العلم الا المعلوم حيث لم يكن للسافل ذكر في مقام ذات العالي والا لكان العلم واحدا والمعلوم متعددا
ولكان الفقير معلوما بما علم به الغني فلا يكون معلوما اذ الشيء لا يعلم الا بما هو عليه ولكان العالي متناهيا عن السافل ومتقوما به
وان كان العالم سافلا فلا يكون المعلوم الا ظهور العالي وصفته لانه لا شك ولا ريب ان ذات العالي ليست معلومة للسافل
بوجه من الوجوه وبنحو من الانحاء وطور من الاطوار لان المعلوم فرع العلم والعلم فرع العالم وحيث لا عالم الا على والسافل في رتبة
العالي ممتنع لا ذكر له بوجه من الوجوه فيكون ما هو فرعه ومحاط به ممتنعا وقطعا العالي بل من لوازمه ثابتا محققا و
لذا قال تعالى ولا يحيطون به علما فاذا لم يكن المعلوم للسافل الا الظهور ومن الظهور نفس السافل كما قال مولينا
امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها ومن العلم هو نفس
الظهور فيستخرج الكنز من نظر بالنور واندك جبل الطور ويقول كما قال الشاعر قد دام عاشقها ناظره
فلم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا راها به فكان البصير بها طرفها ويؤمن بما قال نبينا صلى الله عليه وآله اعرفكم
بنفسه اعرفكم بربه وبما قال نفسه سلام الله عليه ما دامت والآخرة الدنيا من عرف نفسه فقد عرف ربه وان كان
المعلوم هو نفس العالم فالامر اظهر اذ لا يعقل الواسطة بين الشيء ونفسه التي هي اقرب اليه من كل شيء وان كان المعلوم سافلا
للعالم ومباينا عنه ببينونة العزلة فيكون غائبا عنه مطلقا سواء كان مجردا ام ماديا لان المنشأ للغيبة والخفاء ليس هو
الاقتران بالمادة كما توهمه بعض العلماء والا يلزم ان يكون الاشياء المادية غائبة عن الله سبحانه وتعالى بل منشأ ذلك
انما هو الاعتزال فكلما تحقق الاعتزال يتحقق الاختفاء سواء كان في المجردات ام في الماديات لان الشيء اذا كان معزولا
عن صاحبه يكون غائبا عنه لان الحاضر عند الشيء هو نفسه وما في ملكه وما ينبغي ذاته ولا ملكه يكون غائبا والمباين
من الشيء بالبينونة العزلة لا يكون في ملكه ولا في ذاته فيكون غائبا فيتحقق الاحتياج الى المخبر يخبر عنه ولما خلق الله
الانسان مدنيا بالطبع محتاجا الى معاونة امثاله وابناء نوعه وكانت المعاونة فرع اطلاع بعضهم على بعض وكان
بعضهم معزولا عن بعض فانزل الله سبحانه الصور الذهنية من الخزائن العالية الى فلك عطارد ومن فلك عطارد
بواسطة الملائكة الثلثة صيمون وشمعون وزيتون الى اذهانهم لتخبرهم بما عن امثالهم ليعاون كل صاحبه
ولا شك ان الشيء اذا كان غائبا واخبر عنه مخبر لا يحصل للمستخبر الا العلم بالخبر لا غير كما يدل عليه قول مولينا امير
المؤمنين عليه السلام انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها ويظهر ذلك بظهور الخلاف وكذب الخبر وكو

على



على خلاف ما اخبر عنه الا ترى انك اذا استخبرت عمن ليس مقابلا لك من المرآة وكانت المرآة عوجاء
فتخبرك باعوجاجه وتحكم عليه بالاعوجاج مع انه ليس في الخارج كذلك وحكمك بحسب زعمك لم يقع الا
على الموجود الخارجي مع انه ما وقع الا على المرآة فثبت ان المعلوم في علم المساوي بالمساوي ليس الا نفس
الصور الذهنية ولما كانت هي اشباحا لما في العين والخارج واظلالا عنه وكان من شأن الاسم والخبر الاضمحلال و
الاختفاء عند الذات حين ان الذات غيبت لصفاتها فلا يقع الالتفات عليها والتوجه اليها ويلتفت منها الى ما هو
خارج عنها والناس حيث غفلوا عن هذه الدقيقة زعموا ان المعلوم هو ما في الخارج فقالوا ان العلم غير المعلوم
كما يقولون ان المرئي في المرآة هو الشاخص وان المرآة هي غير الشاخص مع ان المرئي في المرآة ليس الا المرآة لانه اذا كان هو
الشاخص لما كان الاختلاف في الرؤية حاصلا باختلاف المرآة وقد عرفت في الابواب الاربعة ان نسبة ما في الذهن الى
ما في العين ليست الا كنسبة المرآة الى الشاخص ومما يدل من الآيات على ان علم الله المتعلق بالمعلومات هو نفس المعلومات
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في جواب فرعون حيث قال وما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا
ينسى وقوله تعالى الم تعلم ان الله يعلم ما في السماء والارض ان ذلك في كتاب ان ذلك على الله يسير وقوله تعالى وما يعزب
عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وقوله تعالى عالم الغيب لا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ووجه الدلالة ان المراد
لما هو الظاهر من الكتاب ليس الا المسطور في الرق المنشور الذي كل الموجودات كلماته وحروفه قد كتبه الله عز وجل
بيد كلمته التي انزجر لها العمق الاكبر وهي المشية بالقلم المسمى بالعقل الكلي من مداد الدواة المسمى بالماء الاول
الذي ساقه بكلمته التي هي السحاب الثقال والمتراكم في المشية الى الارض الميتة وارض الجرز وهذه الارض هي
ارض القابليات المتعينة بالقيود والمشخصات وهو الكتاب الذي من كلماته عيسى وبكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم
ومنها ائمتنا الكرام عليهم السلام كما قالوا نحن الكلمات التي لا تستقصى فضائلنا وقال تعالى ويحق الحق بكلماته وهم عليهم السلام
الكلمات التي بها يحقق الحق وظاهر غير مخفي ان الكتاب الذي كل واحد من الموجودات كلمة منه وانه كلها ليس فيه الا الكلمات
فلا يكون العلم الذي فيها الا الكلمات التي هي الموجودات او المعلومات ومما يدل من الاخبار الصادرة عن ائمتنا الملك الجبار
عليهم سلام الله الملك الغفار على المذهب المختار ما قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ارايت ما كان وما هو كائن
الى يوم القيمة اليس كان في علم الله تعالى فقال بلى قبل ان يخلق السموات وقال سئلت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم
شيء ما لم يكن في علم الله قال لا بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض وقال سئلت ابا عبد الله عليه السلام هل
يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارايت وما هو كائن الى
يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل ان يخلق الخلق وما قال عليه السلام في تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و
يثبت وعنده ام الكتاب قال لكل امر يريده الله فهو في علمه قبل ان يصنعه وليس شيء يبدو له الا وقد كان
في علمه ان الله لا يبدو له من جهل الخ فانها ناصة على ان كل شيء من المخلوقات بما هو عليه من الحدود والمشخصات
كائن في علم الله خالق السموات فلا يكون علمه الذي فيه كل المخلوقات الا جملة الموجودات التي هي عين المعلومات
وهو الكتاب الذي كلماته كل المخلوقات ومنها ما روي عن جابر بن عبد الله عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يا جابر
عليك بالبيان والمعاني قال قلت وما البيان والمعاني قال قال علي عليه السلام اما البيان فهو ان تعرف ان الله سبحانه

يصنعه خ ل

ليس كمثله شيء فنعبده ولا نشرك به شيئا واما المعاني فنحن معانيه ونحن جنبه ويده ولسانه و
امره وحكمه وحقه اذا شئنا شاء الله ويريد الله ما نريده فنحن المثاني الذي اعطينا الله نبينا ع
ونحن وجه الله الذي يتقلب في الارض بين اظهركم من عرفنا فامامه اليقين ومن جهلنا فامامه سجين
ولو شئنا خرقنا الارض وصعدنا السماء وان الينا اياب هذا الخلق ثم ان علينا حسابهم ع فاذا ثبت بالادلة
الواضحة الظاهرة والبراهين المحكمة المتقنة وبالآيات المحكمة والاحاديث الصحيحة الغير المتشابهة ان العلم مطلقا
عين المعلوم فالعلم الازلي يكون هو الذات البحت لم يزل عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والعلم الواقع على الاشياء
حين كونها يكون هو نفس الاشياء وحيث كان لكل شيء خزائن ينزل عنها بقدر كما نص عليه سبحانه وتعالى وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فيكون للعلم الواقع مراتب اعلاها العلم الامكاني وهو الذي اشار
اليه سبحانه وتعالى بقوله ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اي بما شاء كونه وبعده العلم الغيبي وبعده العلم الجوهري
وبعده العلم الهوائي وبعده العلم المائي وبعده العلم الناري وبعده العلم الهبائي وبعده العلم الظلي وبعده
العلم المادي وبعده العلم الفلكي وبعده العلم العنصري وبعده العلم الترابي وبعده العلم الجمادي وبعده العلم
النباتي وبعده العلم الحيواني وبعده العلم الانساني وبعده العلم الجمعي وبعده وقبله العلم الاسمي الوجودي وهكذا
غيرها من المراتب وكل ذلك دفعة واحدة ليس علمه تعالى باحدها اسبق بالنسبة الى الاخرى المقدمة
الثامنة في ان العلم مع كونه عين المعلوم بما ذكرنا من البراهين المحكمة المتقنة والادلة الواضحة الظاهرة
ومن الاخبار الصحيحة والآيات المحكمة مقدم على المعلوم ومحقق له والمعلوم مع كونه عين العلم متقوم به ومستفاد
عنه لانه هو الماء الذي منه كل شيء حي وهذا من الامور العجيبة التي يستوحش منها اصحاب الخشية اهل دليل المجادلة
بالتي هي احسن ويزعمون انه من الامور المناقضة المخالفة للضرورة حيث انهم نسوا ما نزلوا عنه واليه
يعودون واعتقدوا ان الجهل مقدم على العلم والليل مقدم على النهار وما بالقوة مقدم على ما بالفعل
ويستانس بها اولوا الافئدة اصحاب دليل الحكمة ويرونه ظاهرا كالشمس المضيئة بحيث يشكون بنهارها في
رابعة النهار ولا يشكون فيه ويجدونه صحيحا بلا اعتبار مع احتجابه بالاستار ويحتاج في ذلك الى الذوق
السليم والطبع المستقيم والتضرع الى الله الملك الرحيم لانه من المطالب التي لم تذكر في كتاب ولم يجر ذكرها في
خطاب ولا يهتدي الى فهمه والتسليم له الا ذوو الافئدة واولوا الالباب وما كنت قاصدا لان اذكره في الكتاب
ولكن لما نظرت الى الكتب في هذا الباب ورايت ان فيها ذكر ما هو لما هو المختار عند الاصحاب ستر وحجاب وانه
لا ينكشف الا بفتح ذلك الباب رايت انه يجب علي ان اكشف عن وجهه النقاب ليهتدي اليه من هو طالب
للحق والصواب فها انا اذكره بعون الله الملك الوهاب فانه مسدد للصواب وموفق للمبدأ والمآب فاقول
انه لا خلاف عند اهل الرسوم في ان العلم مشتق منه المعلوم وان المشتق فرع والمشتق منه اصل وان الاصل
مقدم على الفرع وقد اقمنا البراهين القطعية من العقلية والنقلية على ان الواضع للالفاظ هو الله
الملك الوهاب كما هو المشهور بين الاصحاب وان بين الالفاظ والمعاني مناسبة ذاتية وان الالفاظ على طبق المعاني
واذن فيجب ان يكون ما هو مقدم في اللفظ واصل فيه مقدما واصلا في المعنى وان يكون ما هو فرع ومتأخر
في اللفظ فرعا ومتأخرا في المعنى لانه اذا لم يكن ما هو الاصل في اللفظ اصلا في المعنى فلا يخ اما ان يكون فرعا

في المعنى



في المعنى او لا يكون في المعنى اصل وفرع ومقدم ومؤخر والاول مستلزم ان لا يكون الواضع حكيما حيث جعل
الاصل في الذات فرعا في اللفظ والفرع في الذات اصلا وجعل الاسفل اعلى والاعلى اسفل وهو خلاف الحكمة
لانها وضع الشيء في موضعه ولعمري ان هذا لا يصدر عن جاهل فضلا عن حكيم عالم اذ لا ريب ان جعل الاصل حقيقة
اصلا لفظا والفرع فرعا هو الاصل الذي تقتضيه الحكمة الالهية والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح حيث انه رجح احدهما
مع تساويهما وجعله في اللفظ والظاهر اصلا مقدما وهو محال من الحكيم فاذا ظهر بطلان التالي بكلا شقيه ظهر بطلان
المقدم فيكون ما هو الاصل في الظاهر واللفظ اصلا في الباطن والمعنى وما هو الفرع في اللفظ فرعا في المعنى وهو المطلوب
وهذا ما خطر ببالي من دليل المجادلة بالتي هي احسن واما دليل الحكمة فهو انه ظاهر غير مستور ان المكتوب والمذكور لا يتحققان
الا بالكتابة والذكر اذ قبل الكتابة والذكر ما كان مكتوب ولا مذكور وانما تحققا بعد ما تحقق الكتابة والذكر بفعل
الكاتب والذاكر فيكون المكتوب والمذكور مستفادا من الكتابة والذكر ومحققا بهما وقد ظهر بالادلة الواضحة
والبراهين المحكمة المتقنة المطابقة للكتاب والسنة التي تشهد على عدلها العقول المستقيمة ان العلم ليس الا نفس
ذكر العالم المعلوم المذكور وانه ليس في الالواح الكتاب المسطور في الرق المنشور فيكون المعلوم المذكور مستفادا من الذي هو ع
العلم ومتحققا به تقوم الظلمة بالنور والمفعول بالظهور وايضا العلم جهة الظهور والمعلوم جهة الغيوب المانعة
من سطوع النور ولا شك عند من في عينه النور ان الغيوب متقوم بالظهور وان حيوتها بذلك النور وبيان ذلك
هو ان العلم الذي هو جهة الظهور مثاله المرآة من حيث حكايتها للشاخص المستور وان المعلوم الذي هو جهة
الاحتجاب والغيوب مثاله المرآة من حيث نفسها المانعة من الظهور وظاهر غير مستور انها من حيث نفسها المانعة من الظهور
متقومة بها من حيث انها اسم وظهور فكما ان المرآة من حيث كونها آية ودليلا للشاخص ليس غيرها من حيث
نفسها ومع ذلك الحيثية الثانية متقومة بالحيثية الاولى ومستفاد منها كذلك العلم هو عين المعلوم وليس
مغايرا له ومع ذلك هو مقوم للمعلوم ومحي له والمعلوم مستفاد منه ومتقوم به وعلى هذا ظهر ان ما اشتهر بين
العلماء من ان العلم على قسمين اما انفعالي مستفاد من المعلوم او فعلي مستفاد منه المعلوم ما لا اصل له بل ما له الاصل هو
ان العلم كله فعلي مستفاد منه المعلوم وان المعلوم هو انفعال العلم فافهم والا فاسلم تسلم فاذا عرفت هذه المقدمات
التي تنفتح بها المعضلات وتوضح بها المشكلات فلنرجع الى حل العبارات فاقول ______ سلمه الله تعالى قال ناليس
الملطي بعد قوله ان للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وهو
الذي لا يعرف اسمه فضلا من هويته الا من نحو آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته
بل من نحو آثاره ان القول الذي لا مرد له هو ان الله تع هو المبدع ولا شيء مبدع عنده فابدع الذي ابدع ولا
صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو وصورة
او حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي
فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل
الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال

ومن كمال ذات الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة في ذاته يعني ان فيها الصور يعني صور المعلومات
فنوى مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهو منزه عن ان يوصف بما يوصف به مبدعه اقول ان ما قال هو الحق و
الصواب ومطابق للسنة والكتاب اذ هو الذي اخذ حكمته من الابواب امنا الملك الوهاب اعني ابنيا والدو عليهم السلام لان
القول الذي لا مرد له ويجب على كل احد قبوله هو ان الله تعالى هو المبدع ولا شيء مبدع عنده في مقام ذاته بل كان
وحده ولم يكن شيء معه لانه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا
لمن لم يزل معه فابدع بكمال قدرته وعميم جوده الذي ابدع والحال انه لا صورة له عنده في الذات اذ كمال القدرة
في خلق الشيء بلا صورة متقدمة وفي تاسيس الاشياء لا من شيء متقدم اذ الكمال في الابداع والشيء لا يكون مبتدعا الا
اذا لم يكن مسبوقا بصورته ومثال اذ لو كانت صورة متقدمة وانجعل الشيء على مثالها لا يكون جعله ابداعا ولا هو
مبتدعا فالقول بان كل مبتدع له صورة في ذات مبدعه ليس الا تناقضا صريحا يدل على بطلانه نفسه وحجته
كما عرفت وتعرف داحضة زائلة ومع ذلك تدل على بطلانه حجج قوية وادلة محكمة تشهد على عدلها العقول المستقيمة
المستنيرة وهي انه لو كان في ذات المبدع صورة المبتدع فلا يخلو اما ان تكون مطابقة ام غير مطابقة فان كانت مطابقة
فليتعدد الصورة بعدد الموجودات وتكون كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها للجزئيات فاذا تعددت الصور
فلا يخلو اما ان تكون في الامكان او تكون في الازل الذي هو نفس الذات اذ لا يجوز ان يكون الازل فضاء واسعا يكون
في جهة منه الذات وفي الجهة الاخرى غيرها من الصور لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك الفضاء مجعولا او قديما فان كان مجعولا
فيكون مجعولا لله اذ لا جاعل غيره فيكون المجعول محيطا بالجاعل ويكون هو اولى بان يكون جاعلا لمن هو جاعل له وان
كان قديما وهو غير الله فيلزم تعدد القدماء فان كانت الصور في الذات كما يقول به القائل فلا يخلو اما ان تكون
حوادث قدماء
حادثة او قديمة فان كانت حادثة فيلزم ان يكون الذات محلا للحوادث ومنفعلا بها وان كانت قديمة فلا يخلو اما ان تكون
هي نفس الذات بلا اختلاف حيث وحيث فيلزم ان يكون الكثير من حيث الكثرة عين الوحدة الخالصة ولا يلتزمها جاهل
فضلا عن عالم فضلا عن حكيم وان كانت عينها مع اختلاف الجهات فيلزم ان يكون هو متجزيا وتعم ذا جهات فيكون مركبا المعروف ان كل شيء
له جهة وجهة وحيث وحيث مركب والتركيب على اي نحو كان مستلزم للحدوث لانه لا يتحقق الا بالاقتران الذي هو من
الاكوان الاربعة التي هي علامة الحدوث وبلا اختلاف واما ان تكون غير الذات وفي الذات فيلزم مع انفعال الذات بكونها محلا لها
تعدد القدماء وان كانت تنشيء الامكان فلا يخلو اما ان تكون غير مجعولة فيلزم احاطة المجعول بغير المجعول لما عرفت من ان الامكان
مجعول وهذا مما يستنكف عنه كل العقول واما ان تكون مجعولة فاذن فلا تكون الاشياء مسبوقات بصور تكون ازليتها
بازلية الذات وان كانت غير مطابقة للموجودات الخارجية فليست اذن صورة عند الذات وهذا هو المراد من قوله لان
قبل الابداع انما هو فقط واذ كان هو فقط فليس ثم جهة وجهة حتى يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة
والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين ومراده من العنصر الاول الذي فيه صور الموجودات والمعلومات هو الماء الذي هو بحر
الواقع الامكان العمق الاكبر الذي انزجر بالمشية الامكانية وهو الماء الذي عليه العرش قبل خلق السموات
والارض لان الماء الذي حمل العرش هو الحامل للعلم المتقدم على وجود الاشياء والعلم الامكاني الذي لا يحيطون

بشيء



بشيء منه الا بما شاء الله كونه وكتبه بيد كلمته بالقلم الذي هو العقل من المداد الذي نزل من السحاب الذي
صعد من ذلك البحر في ارض الجرز ارض القابليات ويدل على ذلك ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن داود الرقي
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وكان عرشه على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش
كان الماء والرب فوقه فقال كذبوا من زعم هذا فقد صير الله محمولا ووصفه بصفة المخلوق ولزمه ان الشيء
الذي يحمله اقوى منه قلت بين لي جعلت فداك فقال ان الله حمل دينه وعلمه الماء قبل ان تكون ارض
او سماء او جن او انس او شمس او قمر فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم من ربكم فاول من نطق رسول
الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين عليه السلام والائمة عليهم السلام فقالوا انت ربنا فحملهم العلم والدين ثم قال
للملائكة هؤلاء حملة ديني وعلمي وامنائي في خلقي وهم المسؤولون الحديث وذلك الماء هو الماء الذي
خلق الله منه بشرا وجعله نسبا وصهرا وهو الورقة الاولى العليا من الكتاب التي فيها وجوه الاشياء وهو
اللوح المحفوظ ام الكتاب والدليل على ان ما ذكرنا هو مراده نصه هو حيث قال المبدع الاول هو الماء لان
الماء قابل كل صورة ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينها وهو علة كل مبدع وعلة كل مركب
من العنصر الجسماني وحيث انه علة كل مبدع فلا بد ان يكون فيه ذكر جميع المكونات وصور جميع المعلومات مما
في العالم العقلي عالم الغيب وما في العالم الحسي عالم الشهادة حتى ينبعث عنه بكل صورة فيه ما هو مناسب لها لما هو
المعلوم عند اهل المعقول من ان بين العلة والمعلول لا بد من المناسبة والمرابطة ولذا نقول ان العلة لكل ذوات الموجودات
هو الفعل وعلته نفسها كما قال مولينا الصادق عليه السلام خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها لان فيها ذكر
جميع الاشياء ووجوهها وهي بكل وجه علة لمعلول خاص وينبعث من كل وجه موجود في العالم على المثال الذي في الفعل
الذي هو المخلوق الاول والعنصر الاول محل الصور ومبدأ الموجودات وخزينتها الاولى هو الفعل ذات العنصر الاول
وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي الفعل ذات العنصر الاول صورة ومثال عنه ومن كمال ذات الاول
الحق انه ابدع مثل هذا العنصر وجعله علة لكل ما سواه وانه خلق منه بشرا وجعله نسبا وصهرا ولذا قال بعد ما قال
وهو الذي خلق من الماء بشرا وجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا فاذا ان ما يتصوره العامة في ذاته تعم من الصور يعني
صور المعلومات في فعله واول مبدع فيتعالى بوحدانيته وهويته ان يكون هو موصوفا بما يوصف مبدعه لانه اجراه ولا
يجري عليه ما هو اجراه وقد سئلوا ائمتنا عليهم السلام عن التوحيد فقالوا هو سلب صفات الامكان عنه وانه ليس كمثله شيء و
هذا هو المراد من قوله الاخير وقد فصلت ذلك في اوراق الكتاب فراجع وافهم قال سلمه الله تعالى قال
انكسيماس الملطي ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول والصور عنده بلا
نهاية قال ولا يجوز في الرأي الا احد القولين اما ان يقول ابدع ما في علمه واما ان يقول انما ابدع الاشياء لا علم له بها
وهذا من القول المستشنع المستنكر وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر
المعلومات ولا يتغير بتغيرها قال ابدع بوحدانيته صورة العنصر ثم صورة العقل انبعث منها فابدع الباري تعالى

ثم صورة النفس انبعث كاف فرتب العنصر في العقل انواع الصور على قدر ما فيه من طبقات الاثار وصارت
تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة فحدثت كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتيب
بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على
الترتيب اقول ان قوله ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صور تدل على الاول له
وجهان وجه حق وصواب ووجه باطل وسراب فان اراد بالعلم الاول العلم الامكاني الذي هو الذكر الاول
الذي في المشية كما قال مولينا الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول قال فتعلم
ما الارادة قال لا قال هي العزيمة على ما يشاء تعلم ما القدر قال لا قال هو الهندسة ووضع الحدود من
البقاء والفناء الحديث فهو حق وصواب ومطابق للسنة والكتاب وان اراد بالعلم الاول العلم الذي هو عين
الذات كما يدل عليه قوله فيما بعد فالصواب اذ ليته بازلينه فسراب وليس بصواب لانه مخالف للسنة والكتاب
لان في الكتاب ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها وفي السنة ان الله
خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل شيء مخالف للسنة والكتاب الا ليس كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى
اذا جاءه لم يجده شيئا ومنشأ وقوعهم في هذه الورطة المهلكة شيئان احدهما جعلهم ما يفهمون من
الالفاظ والاسامي كمال الذات وعدم ايمانهم بما قال مولينا الصادق عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في
ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وثانيهما عدم ايمانهم بقوله تعالى اتنبئونه بما لا يعلم ام بظاهر من
القول وزعمهم ان نفي العلم عن الشيء في مقام هو لا شيء مستلزم للجهل بالشيء مع انك قد عرفت فيما قدمنا ان
نفي النفي هو الجهل وان العلم والجهل المتضادين كلاهما منتفيان قبل الامكان بما ذكرنا من البرهان قوله ولا يجوز
في الراي الا احد القولين اما ان يقول ابدع ما في علمه واما ان يقول انما ابدع الاشياء لا يعلمها وهذا من القول
المستنع اقول حصره بين القولين صحيح لانه مردد بين الاثبات والنفي ولا كلام فيه وانما الكلام فيما اراد منهما
اذ لكل من الطرفين وجه مقبول ووجه مردود غير معقول اذ لكل شيء جهتان جهة نور وحق وصدق وجهة باطل
وظلمة وكذب فلا بد من التمييز بين الماء والسراب ومن بيان ما هو الحق والصواب فنقول ان الذي يقول ابدع
ما في علمه لا يخلو اما ان يريد من العلم العلم الذاتي الذي هو نفس الذات واما ان يريد من العلم العلم الامكاني الذي لا يحيط
به احد من المخلوقات وكذلك الذي يقول انما ابدع الاشياء لا يعلمها لا يخلو اما ان يريد لا يعلمها في الذات ويعلمها في
اماكنها واوقاتها واما ان يريد لا يعلمها لا في الذات ولا في اماكنها واوقاتها والاول من الاول كالثاني من
الثاني في الشناعة والسخافة بل اشنع واسخف لان العلم الذي هو غير الذات ليس فيه غير الذات لانه لو كان
فيه غيره فلا يخلو اما ان يكون الغير حادثا مجعولا واما ان يكون قديما غنيا فان كان حادثا فيلزم ان يكون الذات
محلا للحوادث ويلزم التغيير في الذات لانه قبل ان يحدث الغير ما كان محلا وبعد احداثه صار محلا ويلزم
الاقتران لضرورة اقتران الحال بالمحل والتغيير والاقتران من علامات الحدوث والامكان عند جميع اهل

البرهان



البرهان كيف عند من يدعي الايمان بامناء الملك المنان عليهم سلام الله الرحمن ما دام الجنة والنيران وان
كان قديما فيلزم مع الاقتران الذي يشهد على حدوثهما ودخولهما في الامكان تعدد القدماء وكلما يدل
على التوحيد يدل على بطلان تعدد القدماء فاذا لم يكن في الذات غير الذات فلا يكون كلام من يقول ابدع
الذات ما في علمه الذي هو نفس الذات لانه يكون على هذا المبدع عين المبدع والخالق عين المخلوق ولا
ان يقول به مجنون كيف من هو عالم ذو فنون والاول من الثاني كالثاني من الاول في الصدق والصواب عند
اولي الالباب فان الله الملك الوهاب يعلم كل شيء على ما هو عليه ولا يعلم شيئا على غير ما هو عليه والا كان جاهلا تعالى يعلم
السماء على ما هو عليه في مكانه من العلو ولا يعلمه في مكان الارض من السفل ويعلم الارض على ما هي عليه في مكانها ووقتها
من السفل ولا يعلمها في مكان السماء ووقته من العلو فلو علم السماء في مكان الارض والارض في مكان السماء لا يكون عالما بالسماء
ولا عالما بالارض بل جاهلا بهما فاذا كان هو سبحانه وتعالى عالما بكل شيء على ما هو عليه ولا يعلم شيئا على غير ما هو
عليه فنقول ان الله سبحانه وتعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه ولا يعلمها على غير ما هي عليه وما عليه الاشياء كونها في الحدوث
والامكان وما عليه الذات سبحانه وتعالى كونها في الازل وما ليست الاشياء عليه هو كونها في الازل وما ليس هو سبحانه
وتعالى عليه هو كونه في الامكان فاذا هو سبحانه وتعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه في الامكان والحدوث ويعلم نفسه على ما
هو عليه في الازل ولا يعلم الاشياء في ذاته كما انه لا يعلم ذاته في الامكان اذ لو علمها في ذاته وذاته في الامكان
لم يكن عالما بها ولا بنفسه بل يكون جاهلا بها وبنفسه

BLANK PAGES

BLANK PAGE

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تعالى عن العلل والمعلولات وتقدس عن لوازم الاجسام والمتحيزات وتنزه من ان يحيط به العقول والادراكات
الواجب الوجود لذاته البديع الصفات اتقن صنع ما صنع وابدع الحركات واوجد الطبايع والعناصر والاعراض والجواهر وكل
المكونات وميز بين الارواح والاجسام والاجناس والانواع والاعالي والاسافل والبسايط والمركبات وجعل للنوع الانساني
الشرف في افضل الصنايع العلمية والعملية وكرمه وفضله على كثير من المخلوقات احمده حمد من اطلع على حقايق الموجودات
واشكره شكر من ارتفع بهداية نور الحكمة الى مراقي الدرجات واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تنقي من
ادران الشوائب والشبهات واشهد ان محمدا عبده ورسوله المختار من اشرف العناصر واكمل الجواهر الذي اظهر له وبه الايات
وفنون الحكم البديعة والمعجزات صلى الله عليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين وآله واصحابه الكمال وذوي الكرامات ما وفق فاضل لاكتساب
الخيرات وما وصل واصل لنهاية الطلب الاكمل الاتم في كل الحالات وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين فانه بتوفيق الله
الباري تعالى تيسر لنا حل مشكلات علوم الاوائل وما نقل من اساطين الحكمة الافاضل في الحكمة الالهية والصناعة الفلسفية
بعد سلوك طريق الطلب والتشمير عن ساق العزم والقيام على قدم الاجتهاد وبذل نفيس العمر والمال والمواظبة على كثرة
الدروس المداومة على جمع كثير من الكتب والطروس والهجرة الى المشايخ الاعلام في اقطار الكور والبلدان من حدود العراق
واطراف الروم والهند والمغرب والديار المصرية واطراف اليمن والحجاز والشام وانا اجوب البلاد واتتبع لوجوه
الطلب لضالته واسال الله اناء الليل واطراف النهار مدة تزيد على سبعة عشر عاما اعالج من الصبر في الاشتغال و
اعمال الطريق الجارية في الاعمال وانظر في اسرار الطبايع والاستحالات وافصل معاني اقوال المتقدمين وافعالهم
في المركبات والامتزاجات ولم ازل كذلك الى ان من الله تعالى وله الحمد علي بالاجتماع بالشيخ الواصل والحكيم الفاضل الذي
عليه اشتغلت وله خدمت وبه وصلت ومنه على مكتوم الحل والعلم حصلت تغمده الله تعالى بالرحمة والرضوان واسكنه
فسيح الجنان بمنه وكرمه وبالله انه اراد بعد ذلك ان ينقلني عن هذا العلم مرارا عديدة يورد علي الشكوك يريد بذلك
الاضلال بعد الهداية ويابى الله الا ما اراد فلا يثبت مراده وعلمت ان الحسد قد داخله من جراءة حضرتي في ميدان البحث
وقد دت اليه سنان اللسان واقمت امامي اعلام الشواهد الى ان انكسرت كتائب جنود المحال في كل المحال وعجز عن
القيام بسيف الدليل وبادر عليه برهان الحق بالافحام فجنح للسلم والتسليم لما اعيته الحيل وقام الي واعتنقني
واعتراه من الخجل وقال انما اردت ان اختبرك واعلم حقيقة مكان الادراك منك ولتكن من اهل هذا العلم
على حذر ممن يلوذ بك ويأخذ عنك انه من المفترض علينا في عقولنا كتمان هذا العلم وتحريم اذاعته لغير
المستحق من بني نوعنا وان لا نكتمه عن اهله لان وضع الاشياء على الماعز الامور الواجبة والافعال المطلوبة ولان



ولان في اذاعته خراب العالم وفساد الاجتماع وفي كتمانه عن اهله تضييع لهم ومنع المستحق حقه وقد راينا ان الحكمة
صارت في زماننا منهدمة البنيان واهية الاركان مدروسة المعالم بالية الطروس منقوضة الجدران مايتة غير
الافكار غاربة الشموس محلولة النظام لا سيما وطلبة الزمان من اجهل الحيوان قد اجمعوا على المحال كانهم في بادية
ضلال ما بين سوقة وباعة وذوي المهن الردية وبطالين واصحاب دنيا ومستعبدين وجهال ومتعقلين لا
يدرون ما يقولون يخبطون العشواء ويلوكون صرايم الجهل واخذوا ابنة الكرون الغمز ويذكرون في الكيميا عن الدهر
ويأتون على ذلك بزخارف الحكايات ويعزون الكذب والبهتان وكل منهم يحلف بالله العظيم انه على الحق واليقين ويعقد
الايمان ومع ذلك لا يجتمع احد منهم مع الاخر على امر واحد بل واحد منهم يدعي البيض ويقول ان الحكما وصفوه وعظموه
واخر يدعي الشعر ويقول رموزهم منطبقة عليه واخر يدعي المرار واخر يدعي الدم ومثل ذلك دعواهم في القحف والظلف
والقرون والبول والعذرة والاملاح والزرانيخ والكباريت والزيابق واجزاء المعدن واجزاء النبات والادمان
واجزاء الحيوان وغير ذلك من الامر الاباطيل والحكايات التي لا يسنده الى دليل ولا تعليل مع ان جل القوم لا يعدو هذه
المولدات الثلث لكن جهالاتهم اوقعتهم في الضلال البعيد لا يدرون كيف الطلب وعلى ماذا يكون الحصول فلم
يفوزوا بشيء من الماءمول سوى الخيبة وضياع العمر والخسران فنعوذ بالله من الخذلان ورأينا انه قد وجب علينا
من شكر المنعم بذل نصيحة الاخوان من طلبة الحكمة الالهية وهذه الصناعة الشريفة الفلسفية فوضعنا لهم كتابنا الموسوم
ببغية الخبير في قانون طلب الاكسير لان الطالب لا بد له ان يعرف طريق الطلب بقانون يستند اليه فكره ثم وضعنا
مصحفنا المسمى بالشمس المنير في تحقيق الاكسير ثم وضعنا كتابنا هذا المسمى بنهاية الطلب في شرح المكتسب لانا
اطلعنا على متن هذا الكتاب الذي هو المكتسب في زراعة الذهب وجدناه على الصواب باوجز لفظ واعلى عبارة
واتم علم واكمل عمل ولم نعلم من هو مصنفه ولا من وضعه والفه فلله دره من حكيم ما ابلغ علمه واوسع فهمه قدس الله سره
وبرد مضجعه ونور ضريحه فانه من السادة الاخوان والايمة الافاضل في هذا الشان فاعتمدنا على الكتاب وشرحنا منه
الجمل والفصول وبالله المستعان وبه ومنه واليه الوصول ورتبنا هذا الشرح المذكور على ثلثة اسفار لكل سفر
مقدمة ومقالات تنفصل وخاتمة يشتمل على ثلاث جمل من المكتسب وا حد عشر فصلا في ثلث
مقالات واحد عشر بابا يشتمل على خمسة ابواب فيه شرح الفصل الاول من الجملة الاولى في
موضوع صناعة الكيميا في شرح الفصل الثاني في امكان زوال العرض الداخل على النوع الى ان يرجع الى كمال
نوعيته بالصناعة فيه شرح الفصل الثالث في شرح البيوت المتقوم بها الاكسير فيه شرح
الفصل الرابع في مثال الاكسير وما يشبه عليه فيه شرح الفصل الخامس في قياس التوليد والزراعة

تشتمل على اربعة ابواب　　يشتمل على شرح الفصل الاول من الجملة الثانية في الكمية التي اخفاها
سائر الحكماء　　في شرح الفصل الثاني في كيفية الاشياء التي اخفوها عن سائر الناس　　فيه شرح الفصل
الثالث في القسم الاول من العمل الاول　　فيه شرح الفصل الرابع في القسم الثاني من العمل الاول
تشتمل على بابين　　فيه شرح الفصل الاول من الجملة الثالثة في كيفية القسم الاول من العمل الثاني
وهو اكسير البياض　　فيه شرح الفصل الثاني في كيفية القسم الثاني من العمل الثاني وهو اكسير الحمرة بما فيه من الكمية
يشتمل على الجملة الرابعة وبعض الخامسة وسبعة فصول من المكتسب في المقالتين
تشتمل على اربعة ابواب　　فيه شرح الفصل الاول من الجملة الرابعة في الاستشهاد على وحدة الماهية المتقوم
منها صورة الاكسير　　فيه شرح الفصل الثاني في الاستشهاد على الكمية الاولى المكنونة　　فيه شرح
الفصل الثالث في الاستشهاد على كيفية الابتداء　　فيه شرح الفصل الرابع في الاستشهاد على القسم الاول من
العمل الاول　　تشتمل على ثلثة ابواب　　فيه شرح الفصل الخامس من الجملة الرابعة في الاستشهاد على
كيفية القسم الثاني من العمل الاول وهو انتفاء النقص التفصيل　　فيه شرح الفصل الاول من الجملة الخامسة
في الاستشهاد على القسم الاول من العمل الثاني　　فيه شرح الفصل الثاني في الاستشهاد على القسم الثاني من العمل الثاني
يشتمل على مقالتين　　تشتمل على بابين　　في بيان ما كتمه صاحب المكتسب واخفاه
في كيفية طرح الاكسير　　تشتمل على بابين　　فيه شرح الفصل الثالث في ماهية الرموز
نذكر فيه كلام الحكماء وفك الرموز ومفاتيح الكنوز وبالله اعتمد وعليه اتوكل وبه استعين ولنشرع الآن
في ذكر المقدمة من السفر الاول　　بعد خطبة كتابه وبعد فاني صنفت هذا الكتاب ذاكرا فيه علم صناعة
الكيميا وعلمها من البيوضات التي لا يمتنع العمل بها بعد اقامة الدليل بامكان الصناعة وذكرت الكم والكيف مجملا
ومفصلا هذه عبارته في صدر كتابه قدس الله روحه فانه كشف الغطاء عن جلية الصناعة علما وعملا في كلمات قليلة بمعنى
في شرح ذلك اما قوله صنفت ولم يقل الفت لان التصنيف راجع بمعناه الى مقام التخصيص لنفسه
في العلم دون غيره وان كان التاليف اعم لكنه بمعنى الجمع لكلام الغير وختمه فان للمصنف ابراز اصناف المعاني في
وبنات الافكار الغريبة البديعة من تلقاء نفسه في العلوم والحكمة على وجه لم يسبق اليه على ذلك النحو غيره والمؤلف
يضم كلام غيره ويؤلفه من غير ابتكار معان من عنده والفرق في هذا ظاهر فهذا هو المراد بقوله صنفت هذا الكتاب ولا يشك
كل ذي فطرة سليمة وبحث في العلوم ان هذا الرجل قد اتى في كتابه في هذا العلم بما لم يسبق اليه وسيظهر لك صحة ما قلناه في اثناء
كتابنا هذا اذا امعنت النظر فيه وكذلك اقول في هذا الكتاب ومرتبته ومزيته فانه لم ينسج احد بمثل ما سمحت به طلبا

سمح ارا... جمع

للثواب



للثواب من الله ايصال الخير الى اهله وقوله ذاكرا فيه علم صناعة الكيميا وعملها من البيوضات التي لا يمتنع العمل بها
بعد اقامة الدليل بامكان الصناعة انظر كيف بين ره في تفصيل كلامه تقدم العلم على العمل كما قال صاحب
الشذور " وهل عمل لم يسبق العلم قبله " وان كان سهلا ممكنا ان يواتينا " فاذا احققت العلم امكنك العمل من
البيوض التي لا يمتنع العمل بها بعد اقامة الدليل بامكان الصناعة لان اقامة الدليل من باب العلم وتحصيل البيوض
المذكورة من باب العمل بها اذ لا سبيل الى تحصيل البيوض المذكورة الا بعد اقامة الدليل الحقيقي والبرهان اليقيني عليها
فلما قام الدليل عند العارف بها كان عليه طلبها واجتهد في تحصيلها وسببها الا انها صارت عنده معلومة معروفة
محدودة موصوفة في كلا يمتنع العمل بها ويريد الشيخ باقامة الدليل على الصناعة نفسها وانها من باب الممكن الذي
يؤول الى الواجب لا الى الممتنع فانه اذا صح اقامة الدليل على امكان الصناعة وانها حق صح الدليل على وجود
البيوض المذكورة التي لا يمتنع العمل بها فقد اوضح الشيخ في كلمات قليلة التنبيه على العلم بالصناعة المذكورة والعمل
وان العمل من البيوض المذكورة وانه لابد من اقامة الدليل على امكان الصناعة وتحقق البيوض التي لا يمتنع العمل بها
لان في البيوض المذكورة الاكسير بالقوة فاذا دبرت بتدبير الحكمة خرج ما فيها من القوة الى الفعل باذن الله وقوله
البيوض بالتعريف دليل على انه لا يمكن ان يكون غيرها ولا يخرج الاكسير بالفعل الا منه اذ لا يمكن الوصول الا بعد اقامة
الدليل اولا على امكان الصناعة ثم اقامة الدليل على ان هذه البيوض المذكورة هي المطلوبة بحيث لا يشك الطالب في
شيء من ذلك البتة فمن فهم ما قلناه فقد اصاب وحذر به الوصول والا فلا　　من السفر الاول يشتمل
على خمسة ابواب　　في شرح الفصل الاول من الجملة الاولى في موضوع صناعة الكيميا　　اعلم رحمك الله
ان موضوع صناعة الكيميا نوع واحد حقيقي يسمى المعدني المنطرق يندرج تحته ستة اشخاص صورية طبيعية غير
مقيدة كاشخاص الحيوان والنبات وهي الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والقصدير
اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليمتاز موضوع ذلك العلم عن غيره وموضوع علم الصناعة ١
هو الفحص عن عوارض الفلزات المنطرقة الذائبة كما قال الشيخ ان موضوع علم الكيميا نوع واحد حقيقي يسمى
المعدني المنطرق يندرج تحته ستة اشخاص صورية طبيعية اما قوله نوع واحد حقيقي يسمى المعدني المنطرق
يحتاج فيه الى البرهان لانه لا يمكن كل احد ان يسلم ان هذه الستة اشخاص نوع واحد لاسيما من ابطل هذه
الصناعة وانكرها لان المنكر يدعي ان كل شخص من هذه الستة نوع مفرد كالانسان والفرس وسنذكر البرهان
على ذلك لان الشيخ ره برهن عليها بقوله غير مقيدة كاشخاص الحيوان والنبات فان اشخاص الحيوان والنبات
انتهى بها الكون ووقف عند غاية منها واما هذه الاشخاص الستة فلم يقف بها الانتهاء الكوني عنده

اقول [illegible] بهذا الشرح الرموز مع كونه [illegible]
عليك بالمكاشفات والوحدة [illegible]
معرفتهم فهم ما قاله ره في [illegible]
قال انه اذا صح اقامة الدليل على الامكان
الامرين انه اذا صح الدليل على وجود البيوض
وانما حق صح الدليل [illegible]
المذكورة التي لا يخرج الاكسير بالفعل الا منها
ان تعرف [illegible] اذ لا يمكن الوصول
ان يكون الا بعد اقامة الدليل على امكان
العلم بها فاذا تحقق [illegible]
الصناعة [illegible] البيوض [illegible]
يكون [illegible] الاولى لا الاخرى [illegible]
ما لا [illegible]
علمه [illegible] فافهم
في ذلك [illegible]

غاية هي لها كاسنبينه فان الذهب وان كمل عياره واعتدلت طبائعه فيوجد فيه الاعلى في الرتبة والاكمل في العيار
والاحيف في المحك الى ان يتعدى طور الحمرة في اللون ويبلغ الى الفرفير ولهذا المعنى قال الحكماء ذهبنا لا ذهب
العامة لان ذهب العامة بعيد الاستحالة الى الصورة الاكسيرية بخلاف ذهب الحكماء فانه قريب الاستحالة
للاكسيرية لقربه منه واما الفضة وان خلصت من الرصاص وصفت الى الغاية بعيدة الاستحالة من الاكسير البياض
بخلاف ورق الحكماء فانه سريع الاستحالة اليه وايضا فان في فضة العامة وذهبهم سوادا لازما لابد منها بخلاف
ذهب الحكماء وورقهم فانه ليس فيهما سواد البتة ويمكن استحالة فضة العامة الى الذهب لانه يعوزها اللون
والتلزز في الاجزاء لا غير وقد صارت ذهبا بالقوة والفعل واما النحاسان فلم يعوزها الا الكون لانهما يستحيلان
بالتدبير الى الفضة ونحاس الحكماء وحديدهم في غاية النقاء والطهارة بالنسبة الى نحاس العامة وكذلك الرصاصان
وقد ابلغ جابر ره في معنى ما ذكرناه في كثير من كتبه لاسيما في كتب الاجساد السبعة والموازين فانه برهن على ان هذه
الاجساد السبعة الناقصة اذا خلصت من ظلمتها واوساخها واختلط بعضها ببعض في نار السبك بميزان الحكمة
امتزجت وانقلبت الى صورة الكمال من الذهب والفضة في الحال والوقت فصح ما اوردناه من شرح قول
انها غير معتددة كاشخاص الحيوان          تميزت كل صورة منها عن الاخرى باعراض مفارقة يمكن بعد زوالها بقاء
النوعية          لما كانت هذه الصور الستة في النوعية واحدة وان تميزت كل صورة عن الاخرى باعراض لها في
معدنها من العوارض المعوقة لها عن بلوغ مقاصد التمام وصورة الكمال فانها واحدة في النوع بجمعها الذوب والانطراق
ويختلف زمان الذوب مع اختلاف الالوان واستدللنا على ان الاعراض يمكن زوالها بما وجدناه من تدبيرها
وغسل ادرانها واوساخها بصابون الحكماء المعدة لذلك وبما وجدنا من تاثير النار فيها بمفردها ولاسيما بدخول
الاشياء الغسالة مثل الاملاح والبواريق والمياه الحادة فتعين لنا ان الاعراض كما قال الشيخ مفارقة واذا
فرضنا زوالها يمكن بعد ذلك بقاء نوعيتها على حالة الذوب والتطريق          لا انا ندعي ونقول كل نوعين
طبيعيتين مختلفين بالحد والحقيقة لا يمكن بالصناعة نقل احدهما واحالته الى الاخر كالانسان والفرس وهذه الصور
الستة كل واحد منها منتقل الى الاخر بالصناعة اما الرصاص فينتقل الى الفضة بان يجعل منه رطل في نار
التخليص فان النار يؤثر فيه تاثير الصلاح والنضج فيحرق منه الاكثر ويخرج الاقل فضة حتى ان الرطل يبقى منه
ربع درهم فضة خالصة فلما امكن انتقال جزء من الرصاص الى الفضة لم يمتنع الانتقال في الكل واما نقل الفضة
الى الذهب فيمكن بنار السبك فقط فانها تنصبغ من النار وتتلزز فينتقل ويظهر فيها المحك الذهبي فقد
امكن انتقالها بعض الانتقال ولو كانت مختلفة مع الذهب في النوعية لما امكن ان ينتقل اليه كما لم يمكن في

الفرس

الدليل الاول على انها تختلف بالاعراض المفارقة التي يمكن بعد زوالها بقاء النوعية فوجدها واحد بالنوع





الدليل الثاني على الوحدة بالنوع بين الاصلية

الفرس ينتقل الى نوع الانسان بالصناعة لما كانا مختلفين بالحد والحقيقة          ان هذا الكلام كله لا يحتاج الى التفسير
ودليل اخر هو اتم من الاول وهو ان الذهب في معدنه منه ما هو كامل الخلقة ومنه ما يوجد ناقصا فيتخلص
الناقص بالتعليق فيتميز منه فضة وذهب وكذلك الفضة يوجد في معدنها مختلطة بالرصاص فيتخلص فيتميز من الرصاص
الا علة كون الفضة في الذهب معدن هو ان الحرارة نضجت ما جاورها من اجزاء المعدن فصيرته ذهبا ان كان معدن
الذهب او فضة ان كان معدن الفضة ولم ينضج ما بعد منها لقلة الاسخان والحرارة          كذلك وان علقنا الذهب
الكامل بالتعليق المعروف عند الناس فانه يتميز منه ذهب ناقص الى ان ينقص من الاربعة والعشرين عشرة فلا
ينقص منه شيء وان علقناه بالتعليق الخاص عند الحكماء فان الذهب يبلغ الى اللون الفرفرة باذن الله جل وعلا فاعلم
ذلك فلا شك في وجود الفضة في معدن الذهب فانه مشاهد معلوم بالضرورة فان الفضة اذا دام عليها حر
الطباخ في معدن الذهب تلززت وظهر عليها اللون الذهبي الى ان يتم كونها ذهبا لانها في حيز الطهارة والارض
المعتدلة والطباخ المعتدل ولكن لا ينعكس بان يوجد الذهب في معدن الفضة لان الغالب على معدن الذهب
الحرارة واعتدال الطبخ والغالب على معدن الفضة البرودة وقلة النضج ولهذا المعنى وجد الرصاص في معدن الفضة
ولم يمكن وجود الفضة في معدن الرصاص لعلة النضج ايضا لان معدن الرصاص اقل حرارة ونضجا من معدن الفضة
فلا تنمو الفضة فيه          فقد تبين ان هذه الصور الستة كلها نوع واحد وانما يتميز بعضها من بعض باعراض مفارقة وهو
علتها الغائية ان تصير ذهبا فاسلم من العرض كان ذهبا وما اعترضه عرض اما من كيفية باردة فيصير اما ذهبا فضة
واما رصاصين واما من كيفية حارة فيصير اما نحاسا واما حديدا وانما مثل هذه الصورة الواحدة النوعية كمثل
الصحيح الماهية في الانسان والسقيم فمن عولج السقيم الى ان يذهب سقمه ويرجع الى الصحة عادت الى الكمل هيأتها الصحيحة
لما رأينا ان هذه الاشخاص الناقصة يستحيل بعضها الى بعض بالتدبير كما قدمنا ذكره ويوجد بعضها في معدن
بعض ويوجد الناقص في معدن الكامل بالنسبة اليه يتبين لنا بذلك وبادلة اخر على انها كلها نوع واحد تميز بعضه من
بعض بما ذكرنا من الاعراض ومن اما غلبة الكيفية الحارة فيتكون النحاس والحديد واما غلبة الكيفية الباردة فيتكون
الفضة والرصاصان وما سلم من العرض واعتدلت فيه الطبايع كان ذهبا مع انه العلة الغائية في النوع كله ان يصير ذهبا
مثال الذهب مثل الرجل الصحيح السليم من الافات من نوع الانسان وبقية الاجساد مثل من اعتراه مرض او افة من
غلبة احد الكيفيات عليه فصار سقيما فسد الكون بالنسبة الى الكون الصحيح فاذا ازال عرضه بعلاج الحكيم رجع الى كون هذا
وظهرت عليه اوصاف الصحة بعد السقم والاعتدال بعد الانحراف وكلام الشيخ في هذا الفصل كله كما ذكرناه واضح وانما
كررناه عليك من غير عي لتفهم مقاصد الحكماء فانها ادق من الشعر          فيه شرح الفصل الثالث في امكان زوال
العرض الداخل على النوع الى ان يرجع الى نوعيته بالصناعة واقامة الدليل على امكان علم الصناعة وعملها

بثبوتها والرد على من انكرها وابطلها        اعلم انا بدانا فقلنا ان الصور الستة كلها ذهب بالنوعية وهو غايتها
اما ما تركب عن النسبة الصالحة في الكم واتفق مع صلاحه صلاح النسبة في الكيف وتناهت به الطبيعة فصار ذهبا
اما قوله ان الصور الستة كلها ذهب بالنوعية فلما تقرر من امكان الاستحالة وانتقال بعضها الى بعض ولا
شك ان النوعية واحدة كما لا شك فان منه الصحيح البدن والاجذم والابرص والمخوف المزاج الى الحرارة والمخوف المزاج
الى البرودة والنوعية واحدة واما قوله وهو غايتها يريد به الذهب لانه املاء مقاما لان فعل الطبيعة لا يتعدى
بالذهب في معدنه الى مرتبة غير الرتبة الذهبية وغاية المقصود في هذه الصناعة رد الاشخاص الناقصة الى الغاية الذهبية
وفي قوله وهو غايتها دليل على انها منحطة بتدبير الطبيعة عما التدريج الى الغاية المذكورة وقوله اما ما تركب عن النسبة
الصالحة في الكم واتفق مع صلاحه صلاح النسبة في الكيف وتناهت به الطبيعة فصار ذهبا اعلم ان النسبة الصالحة
هي الاعتدال في الكم والكيف فان الكم هو الذي يقبل الانقسام لذاته وهو اما متصل ان امكن فيه فرض اجزاء بينها وبين
حد مشترك وهو نهاية المتلاقيين او منفصل ان لم يكن كذلك وهو العدد والمتصل اما قار وهو المقدار او غير قار وهو
الزمان والمقدار اما امتداد واحد وهو الخط او اثنان وهو السطح او ثلثة وهو الجسم التعليمي ويسمى ثخناً لانه حشو ما بين
السطوح والبعد الذي بين الاعلى والاسفل يسمى عمقا ان اعتبر النزول وسمكاً ان اعتبر الصعود والكم اما بالذات
وهو نفس هذه الامتدادات والعدد او بالعرض وهو الذي يكون الكم بالذات موجوداً فيه كالمعدودات او بالعكس كالشكل
او يكون موجوداً في محل الكم كالسواد فهذه اصناف الكم قد شرحناها لك لتفهم المراد بالكم ما هو فقوله اما ما تركب عن النسبة
الصالحة في الكم يعني به جسماً تركب من اجزاء مادة طبيعية معتدلة في التركيب وفي الوزن والاتصال واما الكيف فهو عرض
وهو الذي لا يقتضي الانقسام لذاته وانواعه اربعة فالمحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات
لانفعال الحواس عنها والثاني ما يختص بذوات الانفس كالملكة والادراك والا فالحالة كغضب الحليم الثالث
الاستعداد نحو الانفعال وهو اللاقوة الطبيعية كالمراضية واللين او نحو الفعل وهو القوة كالمصاحية والصلابة
الرابع ما يختص بالكميات اما بالمتصلة كالتثليث والاستقامة او بالمنفصلة كالزوجية والمنطقية ووجه الحصر
انها ان اختصت بالكميات او كانت محسوسة فقسمان والا فان كانت استعداداً نحو الكمال فهو الثالث والمراد بالكيف
هنا صلاح النسبة واعتدال الغالب الحر والبرد والصلابة واللين واللون والطعم والريح فهذه من صلاح النسبة في الكيف
قوله وتناهت به الطبيعة فصار ذهبا فلله دره من حكيم فاضل ما اوجز لفظه واعمق معانيه فانه ينبهك بقوله
تناهت به الطبيعة جعل فعل تناهي الطبيعة شرطا لحصول النتيجة واذا لم يحصل الشرط لم يحصل المشروط ومراده بالتناهي
تمام الطباخ الموجب للنضج وعلى مثل هذا فقس اذا اصبت المادة وسلكت طريق التدبير ولو لم تتناه فعل
الطبيعة في الطباخ والنضج لم يتم كون الاكسير        وما اختلف في الكيف برز في المعدن ناقصا



اعلم ان الكيفيات زائدة على الصور الطبيعية لانها تستحيل في الكيفيات مثل التسخين والتبريد مع بقاء الصور الطبيعية
ولو كانت الكيفيات نفس الصور لاستحال ذلك والبسائط تجتمع في المركب وتفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة
ويكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخر فتحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة متشابهة في اجزائه وهي المزاج
فقوله وما اختلف في الكيفية يعني ما اختلف حره او برده بالنسبة الى الاعتدال المقدم ذكره برز في المعدن ناقصا لان
الاختلاف في الكيف موجب لاختلاف النسبة واختلاف النسبة موجب لقوة العارض وكسر قوة ضده وكل ذلك
موجب لتقصير فعل الطبيعة وتقصير فعل الطبيعة موجب لنقص في ذلك الكون عن بلوغ الغاية        فاما من الكم في هذه
الاشخاص الستة غير مختلفة        عطف قوله من الى للتبعيض بما سبق من الكلام يعني به ان الاختلاف لا يكون
الا من الكيف واما من الكم فلا لان الاشخاص الستة في الكم غير مختلفة وقد بينا اقسام الكم فيما سبق انه هو الذي يقبل
المساواة والانقسام لذاته وينقسم الى المنفصل كالعدد والى المتصل قار الذات كالسطح والخط والثخن والى المتصل
غير قار الذات وهو الزمان فالكم في هذه الاشخاص الستة غير مختلف لاتصاله على نسبة المساواة كما سنبين
لان علة الكمية فيها الرطوبة واليبوسة        اعلم ان علة الكمية في جميع المولدات الرطوبة واليبوسة لانهما اي
الطبيعتين مادة الاجسام كلها لان الرطوبة بخار واليبوسة دخان والرطوبة ماء واليبوسة ارض وذوات الاجسام اللاتي هي
من جوهر الارض والماء لابد لها الكون بالكم وحده انما يتم كونه بالكيف كما نشرح فيه        وعلة الكيفية حرارة وبرودة
اعلم ان الحرارة والبرودة قوتان ابدعهما الباري تعالى يدرك منهما الاثر ولا يظهر لهما جسم فان قلت ان النار يظهر
جسمها للعيان فنقول لا نسلم ظهور النار للعيان بغير واسطة لان مادة الاشتعال مرئية ويظهر منها شيء لطيف متحرك
نوراني متحيز في الفضا الا كالاجسام فالحرارة والبرودة مختفيان بالعيان محسوسان بالاثر وهما علة الكيفية والاشتعال وتمام
التكوين والبروز لان الرطوبة واليبوسة لا تتحدان الا بتدبير الكيفية لها وسريان كل من الحرارة والبرودة في كل اجزاء الرطوبة
واليبوسة لتكمل الطبيعة ويتم التكوين واخذ الشيخ بعد ذلك يعين له فعل الطبيعة وعلة التكوين فيما هو بصدده
والرطوبة واليبوسة اللتان تكونت منها المعدنيات انما هما بخار مائي ودخان ارضي امتزجا على النسبة
الصالحة فتكون منها الصور الستة المنطرقة        انظر الى كلام هذا الرجل ما اجل موقعه وما اكمل موضعه لانه قد صرح
بتكوين المعادن من الرطوبة واليبوسة فقط ولم يذكر الحرارة والبرودة في هذا المحل ووكل ذلك الى فهم العارف ويكل من
ذلك فهم البليد فانه يرى انه لا يمكن ان يكون شيء من المولدات الثلاث الا بامتزاج الطبايع الاربع وينظر في كلام الشيخ ان
الرطوبة واليبوسة تكونت منها المعدنيات فلا يصل في ذلك الى فهم وبيانه ان نقول ان الشيخ قد بين وجه الاستحالة
في ذلك انه قال والرطوبة واليبوسة التي تكونت منها المعدنيات انما هي بخار مائي ودخان ارضي ولا شك ان الرطوبة من
طبع السكون وهي لازمة للماء والارض من قبل ان يتكون الماء بخاراً والارض دخانا ولما توالى عليهما حر الطباخ فصعد

من الماء بخار و من الارض دخان فكملت الطبايع الاربع و لما كان الانفعال انما يظهر في الاجزاء الجسمية و الكم صرح الشيخ
بتكوين المعادن من الرطوبة و اليبوسة و لما كان الفعل للقوى الفاعلة من الحرارة و البرودة بينها الشيخ في قوله انما بخار
ماءٍ و دخان ارضٍ امتزجا على النسبة الصالحة فيكون منها الصور الستة و في قوله امتزاجا دليل واضح على تمام الفعل
و الانفعال و قوله على النسبة الصالحة هنا اراد بذلك ان نسبة الكون صالحة من حيث هي كان نسبة الفساد فانه
فانه قد ذكر النسبة الصالحة فيما تقدم في علة تكوين الذهب و كان مراده بها الاعتدال لا نعيين النسبة الصالحة من الكم و الكيف فيها
في الكيف فعللها بالتخصيص و هنا ذكر النسبة الصالحة مطلقا فاراد بها الكون فقط لانه اخذ في تعليل كون المعادن من
حيث هي في الاصل مجملا و بعد ذلك يذكره مفصلا       فان كانت اليبوسة اعني الدخان اكثر تكون منها الاحجار المستحجرة
كالمرقشيثات و المغانيسيا و اليواقيت و الاحجار الذائبة للاجساد المنطرقة من كحل و زرنيخ و غير ذلك       اعلم ان
الدخان متولد من ادهان ارضية فرقتها الحرارة الطبيعية و العنصرية في التجاويف الارضية المستحجرة فثار منها الدخان و
بيان ما قلنا في الحرارة الطبيعية ان الادهان الارضية متولدة من غلبة كيفية الحرارة على الماء فاحالته دهنا مشتعلا بالنار
بعد ان كان مطفيا لها و مضادا لكيفيتها فاستحال الماء الى طبعها فغلظ بعد رقته و انحل معه من الاجزاء الارضية بكثرة
الصعود و الهبوط رطوبة غروية فماعت و سالت و اتحدت و امتزجت الى ان وافقت الحرارة بما في طبعها و استحالت
جزءا ناريا فان الارض بتحليل ماء و الماء هواء و الهواء نارا و هذه بعد ان كانت باردة رطبة استحالت الى ان صارت
حارة رطبة بطبع الهواء و صار لها حرارة طبيعية مناسبة فلما وافقتها الحرارة العنصرية في زمن الشتاء و كمون الحرارة
الظاهرة في تجاويف الارض اشتعلت تلك الادهان القابلة للاشتعال فصارت دخانا بطبعها و اعلم ان البخار
الطف من الدخان لان البخار متولد من رطوبة مائية فرقتها الحرارة فاذا قصرت عنه في صعوده بطل منه الماء بحاله و ان
اختلفت بقاعه و استحالت كيفيته لان كلامنا هنا انما هو على الاصول الطبيعية لننبهك عليها و نطلعك على سر
التوليد منها و اما الدخان فانما يظهر عن نار او قوى من نار في صعود البخار فاذا صعد البخار و قصرت منه الحرارة في مدة
صعوده انحدر دهنا صافيا او كدرا محترقا على حسب قوة النار المحيلة له او لزم اعلى مكان صعوده و استحال جسما
و لا يكاد الدخان ان يتكون بمفرده من غير بخار و لا ينعكس لان الدخان اول البخار اللطيف و بعده ما هو الطف منه الى نهايته بخلاف
البخار فانه لا يلزمه دخان البتة و اذا قد قررنا لك و سهلنا لك ما كشف عنه فاشكر الله على هدايته و امداد الرحمة الينا فانا كشفنا
ما لم يشرح الحكماء بمثله و لنرجع الى شرح كلام الشيخ في قوله فان كانت اليبوسة اكثر تكون منها الاحجار المستحجرة كالمرقشيثات
و المغانيسيا و اليواقيت و الاحجار الذائبة للاجساد المنطرقة مثل الكحل و الزرنيخ و غير ذلك فقوله فان كانت
اليبوسة اكثر المراد بالكثرة هنا الغلبة و القوة فان النار اذا استطالت و غلبت و نشفت الرطوبات الغروية
التي هي علة التماسك فغلبت اليبس لقلة الرطوبة فاستحجرت الاجساد و شابهت الاجساد المعدنية من وجه

فعل كبريت زيبق و لا يلزم العكس

المشابهة



المشابهة في الصورة و خالفتها من وجه اليبس و الانسحاق و عدم قبول التطريق و قوله الاحجار الذائبة للاجساد
المنطرقة مثل الكحل و الزرنيخ و غير ذلك و اتى بلام الاضافة و اشارة الى ظهور اثار هذه الاحجار الذائبة في الاجساد
المنطرقة و هذه اشارات يفهمها اهلها فانها ادق من الشعر فافهم و ابحث عن اسرار هذه المقاصد فانها البغية المكنونة
في هذه الصناعة       و ان كانت الرطوبة اعني البخار اكثر تكون الزيبق و هذا الكون في بقاع مخصوصة من الارض في المكان
الذي هو الى الاعتدال اقرب اعني اعتدال الزمان فقد صح ان الكمية في هذه الصور بالسوية فافهم       قوله و ان كانت الرطوبة
اكثر اي اغلب في الكم لا في الكيف و هو عكس ما تقدم تكون الزيبق و تبين ان هذا الكون انما يكون في بقاع مخصوصة من
الارض في المكان الذي هو اقرب الى الاعتدال الزمان يعني في الاماكن الذي تكون فيها الليل و النهار قريبين من
التساوي لقلة عروضها و قربها من خط الاستواء و هي الاقليم الاول من الاقاليم السبعة و هذا الاقليم يبتدئ من
المشرق من اقصى بلاد الصين فيمر عليها و على ساحل البحر في صوب بلاد الهند ثم في بلاد السند ثم في البحر على جزيرة
اللوز و يقطع البحر الى جزيرة العرب و ارض اليمن و يقطع بحر القلزم و يمر في بلاد الحبشة و يقطع نيل مصر و يمر
في ارض المغرب على جنوب بلاد البربر الى الاندلس و ينتهي الى البحر المحيط و اكثر عرضه يو كد و العلة في تكون هذا في هذه
الاماكن القريبة الى اعتدال الزمان مسامتة الشمس هذه الاماكن في زمان الدورة الواحدة مرتين و احداهما في ميلها
على الجانبين جنوبا و شمالا فاستمر ثم تميل الى الشمال الى النهاية ثم ترجع فتسامت ثم تميل جنوبا الى النهاية ثم ترجع
فتسامت فلا تزال الابخرة صاعدة و هابطة و لا يتم انعقادها لان الحرارة في تلك غالبة على سطح كرة الارض و هي البرودة
مستحجنة كامنة في الاجواف المذكورة و لا يصل اليها من الحرارة ما يعقدها و لا يكون البرودة زائدة في القوة فتجمدها
لانه لم يطل زمان بعد الشمس عنها فان الابخرة اذا احدث بالبرودة بعض الجمود في غاية بعد الحرارة عنها
رجعت اليها الشمس قبل انعقادها فحللتها اذا بخارا صاعدا و كذلك على مر السنين فتكون على هذه الصورة
في الاماكن المذكورة و لا يمتنع ان يتولد مثل هذا في غير هذا الاقليم و الاماكن الموصوفة و ان يتكون في اماكن مخصوصة
نادرا لغلبة الرطوبة في اعماق الارض و لعصر الطباخ و سريان الكيفيات المخصوصة بتلك الاماكن لكن الى النادر
لا حكم له و السلام و قوله و قد صح ان الكمية في هذه الصور بالسوية يعني ان الاجزاء المنفعلة في هذه الصور بالسوية
هي الرطوبة و اليبوسة و انما الاختلاف في اجزاء الفاعلة و هي الحرارة و البرودة و قد اوسع القول في هذا الامام جابر
بن حيان في كتبه التي سماها الموازين و ضمنها معاني مغلقة تدل على انه من عرف اجزاء التفاوت بين الكم و الكيف في
هذه الصور الستة و عدلها بموازين الحكمة استحالت بنار السبك الى ميزان التعديل و انقلبت الى الصورة الكاملة
من غير اكسير و لا طول و لعمري هذا هو الحكيم الذي لم يسمح الدهر بمثله و لم يصل احد الى مكانه من الحكمة لانه تمم قبله الاقرانه

في

يو كد

بعده و اقول ان صاحب المكتسب في الدرجة العليا من الحكمة وفي مطاوي كلامه ما يدل على انه قد فهم ما اشار اليه جابر
في كتبه فانه نبع لك اللباب من غير قشور على وجه فلسفي وقد اوضحنا لك ما اظهره وكشفنا عن حقيقة ما اضمره طلبا للثواب
وبالله التوفيق قال الشيخ واعلم ان علة كون الذهب انما هو اعتدال الحرارة وعلة نقص بقية الصور الستة عنه انما هو لزيادة
برودة او زيادة حرارة الشرح يعني ان علة كون الذهب انما هو اعتدال الطبخ يريد بذلك العلة الفاعلية لانه قد ذكر فيما تقدم
الكم والكيف والنسبة الصالحة في العلة كون الذهب وقد رقانا في التعليم من رتبة الى رتبة اعلى منها فانه بين لنا اولا
اسرار الكم والكيف ثم رقانا الى معرفة الطبايع الى اسرار البخار والدخان ثم الى اسرار التكوين في الاماكن والبقاع ثم
اخذ يعرفنا اسرار العلة الفاعلية وموازين الحرارة الطابخة لاصناف هذه الصور على وجه التعليم وهذا الحكيم الفاضل
فقال ان علة كون الذهب انما هو اعتدال الحرارة لانها لم يكن بافراط فيخرج عن الاعتدال لغلبة اليبس ولا بتقصير فيخرج
عن الاعتدال لغلبة النيء لان الحرارة لو زادت على مقدار ما فيه من البرودة بزيادة مفرطة لافنت الرطوبة وكذلك
لو زادت البرودة على ما فيه من حرارة لم يتم كونه ولكن لما كانت الرطوبة معادلة لما فيه من يبوسة والحرارة معادلة لما فيه من
برودة بزيادة جزء يسير ليكون له الغلبة والفعل بمقدار تلك الزيادة باعتدال ودام هذا الجزء من الحرارة فيفعل
فعل النار بطبعه من الطبخ المعتدل مدة زمان التكوين الى ان يتم كونه فيصير تام الخلقة معتدل التركيب واما قوله
وعلة نقص بقية الصور الستة عنه اما لزيادة برودة او لزيادة حرارة يعني بالزيادة هنا الافراط لان زيادة الحرارة
لا بد منها بقليل كما تقدم شرحه ولكن الافراط هو الموجب للانحراف قال الشيخ اما نقص الفضة عن الذهب فلزيادة
البرودة ودليل ذلك كون الفضة موجودة في معدن الذهب فقصرت عنها الحرارة فاقعدتها عن الذهبية
لكون معدن الذهب احر من معدن الفضة فيوجد فيها الفضة والذهب معا اما وجود الفضة فلبعدها في
المعدن من الحرارة واما الذهب فلقربه في المعدن منها واما معدن الفضة فلا يوجد فيه ذهب لكونه ابرد
من معدن الذهب فيوجد فيه الفضة والاسرب اما وجود الفضة فلبعدها ورتبتها وقربها من الحرارة واما وجود
الاسرب فلبعده منها في المعدن وربما وجد القصدير في معدن اخر بهذه الصفة هذا كله كلامه وهو كذا
يبقى لا يحتاج الى تفسير لانا قد اشبعنا القول فيه فيما تقدم قال الشيخ فلما نظر الحكماء الى هذه الصور الستة وجدوها
نوعا واحدا منه ناقص ومنه تام ووجدوا الناقص منه في معدن التام علموا ان الاختلاف فيها انما هو بالكيف
ووجدوا الاعراض التي بها تميز بعضها من بعض انما هي اعراض مفارقة يمكن زوالها بالعلاج الشرح اعلم ان مذهب عامة
الحكماء المتقدمين وجمهور المتاخرين هو ما ذكره الشيخ ان هذه الصور الستة نوع واحد حقيقي منه الناقص ومنه التام لزوال
المانع عن التام ودخول العرض على الناقص وهذا اصل دليل امكان الصناعة وثبوتها واما من انكرها وابطلها فلم
يلزم ذلك مثل ابي علي بن سينا مع غزارة علمه وعلو فهمه فانه حجب عنها وانكرها في كتابه المعروف بالشفا فانه زان

زال



كل واحد من هذه الصور الستة نوع حقيقي بمفرده تحت جنس واحد هو المعدن مثل جنس النبات وفيه انواع ومثل
جنس الحيوان وفيه انواع وكما انه لا يجوز ان يتحول الفرس كلبا ولا الطاير فرسا ولا الانسان طايرا كذلك يمتنع ان تعود
الفضة ذهبا وينقلب النحاس فضة والرصاص حديدا فهذه شبهة اوردها وتكفل بالرد عليها والجواب عنها الشيخ
مؤيد الدين الطغرائي في كتابه حقايق الاستشهاد واستشهد على الرئيس ابن سينا بكثير من كلامه في الشفا وفي الحقيقة ان ابن
سينا تحير فيها واضطرب جاشه فيها كما اضطرب وتحير في المعاد وفي بقاء النفس بعد فساد البدن وكذلك جالينوس اضطرب في
مع براعته في النفس واما كثير من الفلاسفة فقد منعوا ذلك اصلا واما حنين ابن اسحق فانه زعم مثل ما زعم ابن سينا
في ذلك واما ابو محمد بن حزم فانه زعم ان صحة هذه من قبيل السحر والتخييل وانه لا يمكن ان يعمل لها وجود ابدا بغفلته و
جهالته واما ابن تيمية فانه زعم ان الصنع ممكن وانه يزول بعد سبعين سنة واقوال هؤلاء جميعها باطلة ونحن نوضح بطلانها
ونبين الحق على صدق ما ادعيناه باقامة الدليل على قوانين الحكمة واصول المنطق وبالله المستعان ونقول اما الرد على
من قال بان الصور المنوعة لا تتبدل وزعم ان هذه الصور الستة من الصور المنوعة وانها لا تتبدل ولا يستحيل بعضها الى
بعض فجوابه انا لا نسلم ان كل الصور المنوعة لا تتبدل بل توجد الاستحالة فيما لم يبلغ الى الغاية منها وهذا موجود في
انواع المولدات الثلاث من معدن ونبات وحيوان اما النبات فيمكن فيه التركيب والاستحالة والتبديل كما هو
موجود في كتب الفلاحة ونراه بالمشاهدة والعيان مثل تركيب الفستق من اللوز والبطم وانواع العنب في
الكرمة الواحدة حالية اصلها بثمر اللون الواحد من تلك الانواع واصناف الفواكه في الشجرة الواحدة واكتساب كثير
من الفواكه انواعا من الارايح والالوان والطعوم بنوع من الاستحالة والتدبير والعلة في ذلك ان النبات قابل
للنمو والاستحالة بما فيه من روح السريان وقبول التركيب وهو في الرتبة الوسطى من التركيب لانه باحالة ما يمكن ان
يستحيل منه حيوانا بسر التوليد مثل عمل العقارب بالتوليد من الباذروج والدود وغير ذلك واما الحيوان
فهو من الرتبة العليا ومنه ما وقف به الكون مثل الانسان والفرس ومنه ما يستحيل من صورة الى اخرى مثل استحالة دود
القز طايرا او من السرو ثعبانا بالتوليد ومثل استحالة البعوض وتولده من الدود وامثال ذلك فقد اتضح بما قلنا
ان في اجناس المولدات ما لها انواعا تخلع صورة وتلبس اخرى اذا لم يقف بها الكون عند الغاية وكما امكن وجود
ذلك في النبات والحيوان امكن وجوده في المعدن لان الاستحالة ممكنة في كل ما لم ينته به الكون الى الغاية المطلوبة له
كما بيناه اولا وايضا لو كان لكل واحد من الاشخاص الستة نوعا بمفرده لكان حافظا لصورته النوعية عن منتقل
عنها مثل الانسان والفرس والحال بخلاف ذلك فتعين ان نوعيتها واحدة وحيث ثبت انها واحدة بالنوع
يختلف بالعوارض اللازمة لها فوجدناها من الكم متفقة ومن الكيف مختلفة باعراض مفارقة يمكن زوالها لان الاستحالة
في الكيف ممكنة فتعين امكان الصناعة وما يتاتى من ذلك محال وسابين ما ذكرناه بقوانين منطقية يتحقق بها

البرهان ويقوى اليقين ويظهر الحجة ويصح الدليل ويبطل المعارضة ويرتفع العناد وبالله الهداية ونقول ان لما
كانت اصول الاشياء كلها في هذا العالم منقسمة الى ثلثة اقسام واجب وممكن وممتنع اما الواجب كالنار حارة و
اما الممكن كالانسان كاتب واما الممتنع كالانسان طائر ولابد في الممكن ان يؤول الى الواجب والى الممتنع لكن امكان
الصناعة يؤول الى الواجب لا الى الممتنع لانا انما نبرهن اولا على صحة الامكان اذ لا يمكننا ان ندعو وجوبها قبل اقامة
الدليل وتبيين مقدمات نظرية يدل على امكانها فاذا تعين ذلك اقمنا دلائل الامكان حجة وبرهانا على امكانها يؤول الى
الواجب لا الى الممتنع ولهذا المعنى قال ابن سينا في صدر كتابه بعد خطبته ما هذا نصه وبعد فاني صنفت هذا الكتاب ذاكرا فيه
علم الصناعة وعملها من الهيولى التي لا يمتنع العمل بها بعد اقامة الدليل بامكان الصناعة وقصد بقوله هذا معنيين احدهما
العلم قبل العمل لان العمل طريق لا يهتدي سالكه اليه الا بتحقق العلم به جملة وتفصيلا والمعنى الثاني اذا اقام الدليل على الامكان
ترجح الوجوب في كلا يمتنع العمل ونقول في ذلك ان هذه الصناعة في قسم الممكن اذ لا سبيل الى امتناعها لانا لو كانت ممتنعة
لقام الدليل القطعي على امتناعها مثل ما قام الدليل على امتناع ان النار باردة وان اكثر المنكرين لها فكلامهم فيها مردود
ومشكوك فيه وعليه ايرادات الاجوبة ومواقع الحجج ولا نسلم الامتناع الا بدليل قطعي ولم يمكن الاتيان به فتعين ان الصناعة
في حيز الممكن وامتناعها محال وان فرضنا ان علم الصناعة خبر يحتمل الصدق والكذب لانه اما ان يؤول الى الصدق وهو
الواجب واما الى الكذب وهو الممتنع فتعين انها في قسم الممكن ولابد لنا من مرجح يؤول به امكانها الى الواجب لا الى الممتنع
ونرجح ذلك بان نقول ان الاستحالة في عالم المولدات واجبة الوقوع لان المركب من الطبايع المتغايرة اذا لم يكن معتدل التركيب
محال عليه الاستقامة على حالة واحدة فان الاعتدال ملزوم للتساوي في الكم والكيف ومن لازم التساوي لزوم الاستحالة
المزاج لبطلان التغاير بالاستحالة فان استمرار التغاير موجب للانحراف لا الاعتدال ولزوم الاعتدال مبطل للتغاير لعدم
اجتماع النقيضين ومقتض لصحة المزاج وحصول الكمال لان العناصر المتغايرة قد استحالت بكسر قواها الى صلاح اعتدال النسبة
واصطلحت وامتزجت واتحدت وصارت مؤتلفة بعد ان كانت مختلفة وباتلافها صارت شيئا واحدا لا يبلى كونه ولا يفنى
جسمه كالذهب هذا هو المعتدل واما الخارج عن الاعتدال في التركيب فمحال عليه الاستقامة على حالة واحدة فان العنصر
الغالب يطلب منبعه ومستقره فيحصل الانحراف بغلبة الغالب وحصول الانحراف موجب للاستحالة كما في الصور الجسمية
المنطرقة ولا يخفى على من له بصيرة في هذا العلم وجود استحالتها الى الصلاح والى الفساد في الآن الواحد بالتدبير مثل تسليط
النار على هذه الاجساد الخمسة المذكورة بالاحراق فاقرب الى الاحراق عند النفخ منه جزء يسير واصفر محكه وهو الفضة
فقد اثرت النار فيها تاثير الصلاح والفساد في الآن الواحد اما الفساد فهو النقص واما الصلاح انتقالها بعض
انتقال الى المرتبة الذهبية وما بعد عن الاعتدال مثل الاجساد الاربعة فان النار تاتي عليها لان في النحاس حرارة
غالبة فيقوى بوجودها شكلها وهي النار المحرقة وفي الرصاصين رطوبة زائدة غير منعقدة على الاستحكام فتفنى النار





رطوبتها وتاتي عليها فاذا استنزلت هذه الاجساد المحرقة خرج منها الاجساد نقية قريبة النسبة صالحة بالنسبة الى ما كانت
عليه اولا قبل الحرق فجاز انتقالها في الوقت الواحد الى الصلاح والفساد معا واستحالت بنوع من التدبير لبعدها
عن الاعتدال فقرب منه فحيث ترجحت حجج اصحاب هذه الصناعة وتعينت تحقيق صدق دعواهم بامكان استحالة الاجساد
الناقصة الى حيز الاعتدال والكمال ولما تعين وجوب الاستحالة في عالم المولدات الى الصلاح والفساد مثل الاستحالة في النشوء و
النمو والتوليد للصلاح وفي التحليل والتفصيل والبلى للفساد وجب مثل ذلك في الاجساد الناقصة المنطرقة فترجح امكان
الصناعة بما قدمنا وبينا ويترجح امكانها الى الواجب بتعين ثبوتها وتبطل دعاوى من انكرها وابطلها ورايت لابن
سينا كتابا يحوم فيه على مقاصد الحكماء واقوالهم في هذه الصناعة فنفى فيها الحق واثبت فيها الباطل ولم يبرهن على كل من النفي
والاثبات بوجه معقول على الحقيقة فانه قال ان قلب اعيان صور الموجودات ممتنع ولا يمكن انقلاب الذهب الى الفضة كما لا يمكن انقلاب
الفضة الى الذهب ويمتنع ان ينقلب النحاس فضة كما يمتنع ان ينقلب الفضة نحاسا وكذلك في بقية الاشخاص المعدنية لكن اقر
بامكان دخول الصبغ الابيض على النحاس فيصير في قوام الفضة ولونها فيكون نحاسا مصبوغا لا فضة ويمكن دخول الصبغ
الاحمر على الفضة فيصير في قوام الذهب ولونه فيكون فضة مصبوغة لا ذهبا واقر ان مادة الصبغ الابيض تؤخذ من الزرنيخ و
الزيبق والفضة والنوشادر ومن الاصباغ المستخرجة من النبات والحيوان على لون البياض وان مادة الصبغ الاحمر تؤخذ من
الكبريت والزيبق والذهب ومن الاصباغ الحمر المستخرجة من النبات والحيوان وذكر صنعة ذلك وعمله منقول من قشور كلام
القوم وظاهر اقوالهم والى هذا المعنى ذهب حنين ابن اسحق في بعض رسائله وكثير ممن انكرها وعجب منها لان هؤلاء اضطربوا
في كلام القوم وتحيروا في التناقض الموجود فيه وفي رموزهم فمالوا بعد تحيرهم الى الظاهر الذي يمكن ثبوته وحجبوا عما عدا ذلك
ونحن نجيب عما اورده هنا ونزيف هذه المقالة ونقول انا لا نسلم ان كل صور اعيان الموجودات لا ينقلب فان صور الموجودات
منقسمة الى اقسام منها البسايط المندرجة للاتصال على النهج الواحد ومنها المركبات فاما البسايط فلا يمكن انقلابها الا بالتركيب
فلازمة لصورها واما المركبات فمنها المعتدل التركيب المتلازم الاجزاء مثل الذهب والياقوت ومنها المعتدل التركيب
المتخلخل مثل الصحيح التام الصورة من النبات والحيوان والانسان ومنها المنحرف التركيب المتداخل الاجزاء والمتخلخل مثل السقيم
الناقص الصورة عن حد التام في المعدن والنبات والحيوان فاما المعتدل التركيب المتلازم الاجزاء فلا يحول عن رتبته
ولا يتغير عن صورته مدى الدهور والازمان واما المعتدل التركيب المتخلخل الاجزاء من النبات والحيوان فلا انه
يتخلل فيه تركيبه ويتطرق الفساد اليه لحصول الانحراف المزيل للاعتدال لعلة التخلخل لان الصورة القائمة البارزة
للهواء اذا تكونت في اول تكوينها وصغر مقاديرها يغلب عليها الرطوبات طلبا للنمو والزيادة فانه كانت من
النبات تكون مايعة محضرة اللون لطيفة الجسم وان كانت من الحيوان فتكون نيرة حسنة المناظر طاهر المحاسن
مثل سن الشباب الى ان ينتهي كل صورة الى غايتها مثل الكهولة ثم تاخذ في الانحطاط وينقص تلك

الرطوبات الاصلية اولا فاولا فتضمحل تلك النضارة ايضا بالتدريج لان زمن الزيادة والنمو يقوى فيه الحرارة
والرطوبة وزمن النقص والانحطاط يقوى فيه البرودة واليبس لتنافر الطبايع فيحصل التحليل والفناء بعد التكون
وقد تقدم لنا فيما سبق من القول بامكان انقلاب بعض الصور النباتية والحيوانية التي تحت الاغايتها وتحويلها
الى صورها التي بالتدبير وموافقة الطبيعة المدبرة بالتلطف وحسن التركيب والعلم بالاستحالة وما يوجب المزاج
واما المنحرف التركيب المتداخل الاجزاء والمتخلخل من انواع المعدن والنبات والحيوان والسقيم الناقص الصورة
فله تفصيل في اقسام الاحوال الذاتية ومقادير الاعراض فنقول انه لا يخلو اما ان يكون المنحرف التركيب قد اشتد به العرض
الى موقف الانفصال اولا فالقسم الاول مثل زوال البلة الغروية التي على التناسل في المعدن ومثل جفاف الشجرة
بعد نموها ومثل فساد بعض الاعضاء الرئيسة في الانسان بتحكم العرض فيه فهذه الاشياء لا يمكن علاجها بالتدبير
البتة والقسم الثاني يمكن فيه العلاج بوجوه طبيعية لابد منها مثل معالجة الطبيب الابدان الانسانية ومعالجة
السايس العارف بصناعة الزردقة للدواب والبزدار للطيور والفلاح العارف بعلم الفلاحة للانواع
النبات والاشجار ومثل معالجة الحكيم الصور الناقصة الخسة الى ان يزول سقمها ويرجع الى نوعيتها والسلام فتعين صدق
ما ادعيناه وبطل الاعتراض واما قول ابن سينا وحنين ابن اسحق وغيرهما في امكان دخول الصبغ الابيض على النحاس
فيصبغ بلونه وكذلك امكان دخول الصبغ الاحمر على الفضة ايضا فينصبغ بلونه وان الصبغ الابيض من الاجزاء التي ذكروها
وان الصبغ الاحمر من تلك الاجزاء الذي عينوها فهذا اقرار باطل واعتقاد فاسد نذكر لك وجه فساده وبطلانه بتقرير وجوه وجه الابطال
منها انه لا يخلو اما ان يكون هذه الصناعة صحيحة او باطلة فان كانت صحيحة فهو عين كلام الحكماء ومعتقدهم ويبطل بذلك
مذهب هولاء ولا يصح الا ما ذكره الحكماء وان كانت باطلة فلا سبيل الى ما ادعوه من وجود هذه الاصباغ فانهم ان اثبتوا
وجودها فلا يخلو اما ان يكون اثباتهم لوجودها على رايهم ام على راي الحكماء فان كان على راي الحكماء فقد اثبتوا الصناعة
لان معتقد الحكماء ثبوتها وهم يدعون بطلانها فهذا خلف محال وان اثبتوا الاصباغ على رايهم فنقول في تدبيرها هل يكون
على رايهم ام على راي الحكماء فان كان على راي الحكماء يلزمهم اعتقاد الحكماء في صحة الصناعة وان كان على رايهم فلا يخلو اما ان
يصح الصبغ في الاجساد المذكورة او لا يصح فان صح فهو عين قول الحكماء في صحة وجود الصبغ وان الاجساد الناقصة قابلة
للانتقال فيلزم صحة مذهب الحكماء في ذلك لا مذهبهم ونقول انه لما صح بعض ما ذكره الحكماء فجايز ان يصح الكل وان
لم يصح الصبغ فقد بطل ما رواه من رايهم في وجوده ويلزمه الخطاء في اجتهادهم وانه كما اخطا اجتهادهم في وجود الصبغ
كذلك اخطاء اجتهادهم في منع وجود الصناعة ومنها انه لا يخلو اما ان يكون هذه الاصباغ صحيحة التركيب تامة المزاج
ام لا فان كانت فاسدة التركيب غير تامة المزاج فلا يحصل بها ما ذكروه من الاحالة وان كانت صحيحة التركيب تامة وجه اخر
المزاج فلا يخلو اما ان يكون الاجساد الملقى عليها قابلة لهذه الاصباغ ام لا فان لم تكن قابلة بطل الصبغ لعدم

القبول



القبول وان كانت قابلة فلا يخلو اما ان يثبت فيها الاصباغ او تفارق فان كانت الاصباغ مفارقة بما اعتقدهم
فهو خلف محال لانه قد فرض ان الاجساد وان الاصباغ كانت صحيحة التركيب تامة المزاج لان هذه مقدمات نظرية يلزم من
صدق احديهما تكذيب الاخرى لا سيما وقد فرضوا امكان الصبغ ثابتة فهو عين معتقد الحكماء ان صبغهم ثابت
وجه اخر فيجب الرجوع الى مذهبهم في ذلك لا الى مذهب هؤلاء فان مذهب اولئك التحقيق ومذهب هؤلاء البطلان وكيف
يصح ثبات الصبغ مع اعتقاد البطلان هذا خلف محال ومنها ان دعويهم في هذه الاجساد بعد صبغها انها باقية
على وضعها الاول وان الصورة الاولى باقية والفضة فضة مصبوغة بلون الذهب والنحاس مصبوغ بلون الفضة
والفضة فضة على حالها والنحاس نحاس على حاله والحس مكذبهم في ذلك مع اعتقادهم ان هذه الاصباغ المصنوعة باقية
لا تزول هذا محال لان النحاس اذا ازالت اوساخه وانصبغ بلون الفضة وثبت صبغه زالت منه صورة النحاسية
بلا شك في ذلك وانقلب الى الصورة الفضية بالقوة والفعل وكذلك الفضة اذا تلززت اجزاؤها وانقلبت الى اللون
الذهبي وثبت صبغها فهي بلا شك ذهب بالقوة والفعل اللهم الا ان يكون اصباغهم زايلة منسلخة فيكون النحاس
نحاسا والفضة فضة ومعتقدهم بخلاف ذلك لان قولهم نحاسا مصبوغا ينافي ان يكون الصبغ منسلخا لان الصبغ المنسلخ
وجوده وعدمه سواء فلا يبقى نحاس مصبوغ ولا فضة مصبوغة وقد فرض زوال الصبغ عنها لانسلاخه واما ان يكون
الصبغ ثابتا غير متغير ولا منسلخ فقد زالت الصورة الاولى بدليل انه لا يمكن اتحاد الصبغ الا بصحة مزاج المركب وقبول ان
الصبغ الملقى والجسم الملقى عليه فاذا وصل الجسد الى هذه الرتبة قبل الامتحانات وحيث وصل الى هذه الدرجة فهو المطلوب
ولا يبقى له نحاس مصبوغ ولا فضة مصبوغة بل يبقى انه كان نحاسا وقد انتقل وصار فضة وكذلك يبقى انها كانت فضة و
انقلبت فصارت ذهبا فانه لا يمكن ان يكون شيئان مختلفان بالذات متفقين على صفة واحدة هذا خلف محال والحق
ان هؤلاء قد مالوا الى ظواهر كلام الحكماء وجهلوا الحقايق المكتومة وذلك فضل الربوبية من يشاء لانهم قد اثبتوا الاصباغ
مع ما يلزمهم فيها من التناقض وذكروا من تدبيرها ما ذكره الحكماء من تدبير البرانيات حذو النعل بالنعل فلا عبرة بتصديقهم قولهم
في هذه المحالات التي لهم بها مقاصد ولا تنكشف لهم في الغايات الزهر النتايج فانهم اثبتوا ما اثبتوا ولم يعرفوا كيف يثبتونه
ونفوا ما نفوا ولم يعرفوا كيف ينفونه كما ادعى ابن حزم بطلانها وانها وان صحت فيكون من قبيل السحر فلان الاعيان
لا تنقلب الا بالسحر والتخييل وهذا مجرد عناد وعدم اطلاع ونقول في جوابه ان كان ذلك بالتخييل وان التخييل
باطل وليس يتم به انقلاب العين وان صح انقلاب العين بالسحر يلزم منه امكان انقلاب العين واذا لزم ذلك امكن
انقلابها بالصناعة فان ادعى انه لا يمكن انقلاب العين بالسحر فلا يقبل منه هذا السلب والامتناع بمجرد دعواه وفي الحقيقة
انه لا دليل على ذلك واما قول ابن سمينة في امكان هذه الصناعة وانه حول بعد سبعين سنة فجوابه ان الكلام على الشيء
فرع عن تصوره وليت شعري هل شاهد الاكسير وصبره على نار السبك واتحاده بالاجساد واستحالته بعد ذلك في مدة

سبعين سنة ام ذلك من تصوره الباطل الفاسد ووهمه الكاذب ولو ان هولاء نفوها من حيث عسر
ادراكها ومن عدم تصور المزاج والاتحاد والمنافرة والقبول والاستحالة لكان اولى بهم من هذه الفضايح التي اوقعتهم
في مهاوي الحرمان وظلمة العجب والخذلان نعوذ بالله من ذلك ونسأله الهداية انه ولي ذلك والقادر عليه ولما القينا الحجر و
زيفنا اقوال المنكرين وجب علينا ان نرجع الى شرح كلام الشيخ لبتانة الكلام بعضه ببعض وليظهر لك سلوك طريق
الحق في الحجة البيضاء ولتعلم انا ارشدناك ونبهناك وكررنا عليك من غير عي لتتم فان فتح الله عليك من كلامنا ووصلت
فاشكر الله الذي هداك وان كانت الاخرى فسل الله ان يرشدك فانا قد بذلنا الجهد والطاقة في ايصالها اليك والرزق
بيد الله يوتيه من يشاء والله يرزق من يشاء بغير حساب قال الشيخ فلما نظر الحكماء الى هذه الصور الستة ووجدوها نوعا واحدا منها فقو و
منه تام ووجدوا الناقص منه في معدن التام علموا ان الاختلاف فيها انما هو بالكيف ووجدوا الاعراض التي بها تميز بعضها
من بعض انما هي اعراض مفارقة يمكن زوالها بالعلاج فقالوا لا يخ اما ان يزول العارض عن هذه الاجساد الصورية الجسدية
بالنار فقط او بمركب يصنع يلقى عليها فيتم منها ما كان ناقصا وينقص منها ما كان زايدا عن الاعتدال الشرح اما الصور
الستة فلا خلاف عند جمهور الحكماء انها نوع واحد منه ناقص ومنه تام كما ذكره الشيخ ووجود الناقص في معدن التام لا شك فيه
فانا اذا اعلقنا الذهب الذي يوخذ من معدنه فانا نستخرج منه ذهبا دون الذهب الجاير عند الناس فاذا اخلصنا هذا
الذهب الدون بالماء الحلال فانه يخرج منه ذهب جاير ويبقى مع الماء جزء من الفضة التي لم يستحكم طباخها في معدن الذهب
والحق ان الاختلاف في هذه الصور الستة انما هو بالكيف فانه لو كان الخلاف فيها بالكم لما امكن استحالة بعضها الى بعض و
لكانت الاعراض فيها غير مفارقة ولكن لما كان الاختلاف فيها بالكيف امكن زوال اعراضها بالعلاج كما قال الشيخ و
اما قوله انهم قالوا انه لا يخ ان يزول العارض عن هذه الاجسام الجسدية الصورية يريد بها الناقصة بالنار فقط لان النار من
شانها ان تجمع المؤتلف وتفرق المختلف او بمركب يصنع لها يلقى عليها فيتم منها ما كان ناقصا وينقص منها ما كان زايدا
عن الاعتدال لانهم رووا انه لا سبيل الى معالجة هذه الاجساد الجسدية الا بهذين الشيئين اما بالنار فقط لانها لا بد من اذابتها
بالنار وتدريج النار عليها ليجتمع منها المؤتلف ويفرق عنها المختلف والثاني ان يصنع لها دواء يلقى عليها وهي ذايبة بالنار
وتزيل العرض المخالف بالمقابلة ويحيل الجسد الى غايته بالمماثلة فيحصل للناقص التتميم فانه يتم نقصه بما يستفيده من
الدواء الملقى عليه ويرجع الزايد منها الى الاعتدال فانه ينقص من اجزائه بالقوة الكاسرة ما كان فيه الفاير ويرجع بعد ذلك
معتدلا قال الشيخ فان كان بالنار فقط فلا يخ من قسمين اما شديدة واما خفيفة وكل واحد من القسمين اما ان يكون طويل
الزمان او قصيره فنريد ان نبين فعل النار في كل من الاقسام في كل صورة من هذه الصور الناقصة عن الذهب فنقول ان
الفضة اذا وضعت في النار الخفيفة لا ينجح فيها قصير الزمان بل يحتاج الى المدة الطويلة والسنين العديدة وهذه
الاشياء تسامه الطبيعة البشرية فلا يقع نفع الفضة اصلا بطول الزمان او بقصره لان طول الزمان تسامه
النفوس وتقصر الاعمار عنه وقصر المدة لا ينجح واذا اخذ الفضة ووضعت في النار الشديدة فان قصر زمانها انقص من

الحاجة



الحاجة لا ينجح وان طال انصبغت من النار وتلززت لكن بعد نقص الاكثر ويبقى الاقل مع الخسارة والمؤنة التي
لا تنفع صبرورتها ذهبا بعشر منها فبطلت منفعة النار وحدها في صيرورة الفضة ذهبا فقد وجدنا واثبتنا البرهان اليقيني
الشرح اعلم ان فعل الطبيعة في المكونات على حسب استعدادها والنبات والحيوان سريع التكون سريع الفنا
واما المعدن فانه بطيء التولد بطيء الفناء الا المعتدل منه فانه باق على مر الايام والسنين وتعاقب الاعوام
والدهور والعلة في سرعة تكوين النبات والحيوان كونها على بسيط كرة الارض مخلخلة الاجزاء سريعة القبول
لاثار الفواعل والعلة في بطؤ تكوين المعدن كونها محجوبة في الاعماق الارضية لا مخلخلة الاجساد لنفوذ الهواء
فيها بل يتحد بها الرطب واليابس ولا بالتحليل ثم بالانعقاد ولا يتم تحليلها وانعقادها الا بعد برهة من السنين
ولما وجد الحكماء ان الحرارة هو الجزء الفاعل والمحيل فراموا ان يدبروا بها الاجساد الناقصة بالنار فقط
فوجدوا دلائل العلم على ان الفضة انما قصرت عن الذهب البرودة ويقابل البرودة الحرارة فعلموا ان
النار الخفيفة لا يؤثر فيها المقصود الا بعد طول السنين التي لا يفي بها الاعمار فعدلوا عن النار الخفيفة
ودبروها بالنار الشديدة في زمان معلوم عندهم لم يسمحوا بكشفه وهذا معنى قول الشيخ فان قصر زمانها انقص
من الحاجة لا ينجح وان طال انصبغت من النار وتلززت فهذا شيء معلوم عندهم والتجربة تكشف عنه ولم
يكن مقصود الحكماء الا ان يعلموا اخوانهم اعلى مراتب الحكمة لا ان يوقفوهم على شيء لا تفي بالمطلوب مثل
احالة الفضة الى الصورة الذهبية بالنار الشديدة فانه ينقص منه الاكثر ويبقى الاقل ذهبا خالصا لكنه لا
يفي بمصروفه وتعبه فان فايدته قليلة نزرة لمن احسن العمل وربما يخسر من لم يحكم العمل ولا يوفي بعشر
من مقدارها الاول فافهم هذا الموضع فانه من اسرار البديعة فبطلت بهذا المقتضى منفعة النار وحدها في صيرورة
الفضة ذهبا لكن قد وجدنا بذلك البرهان اليقيني في انتقال جزء من الفضة الى الذهب وكما امكن انتقال جزء
منها بالنار فقط كذلك يمكن انتقالها كلها بالتدبير قال الشيخ واما فعل النار مع النحاسين فلا يخ اما ان يكون
خفيفة او شديدة ولا يخ اما ان تكون طويلة الزمان او قصيرة في الخفيفة وكذلك الشديدة وقد علم ان النحاسين
انما اقعدهما عن الذهبية كثرة الحرارة المفرطة والنار تقوي شكلها وتضعف ضدها فمتى دلع الحرارة سواء
كانت النار خفيفة او شديدة وطويلة المدة ام قصيرة فينسحقان ويصيران ترابا لا ينتفع به ويذهب
نوعيتها فلا يقع عنهما نفع البتة فبطلت ايضا منفعة النار وحدها في النحاسين الشرح قوله في
النحاسين انما اقعدهما عن الذهبية كثرة الحرارة المفرطة فيه تفصيل لا بد ان عنه لان النحاسين ليسا
متساويين في مقدار الحرارة وانظر الى التفصيل ذلك في الكتب الموازينية لجابر رحمه الله قوله انما
اقعدهما كثرة الحرارة المفرطة صحيح لانها انعقدا على غير اعتدال فنقصت الرطوبة واشتدت اليبوسة

لان رطوبة النحاس اكثر من رطوبة الحديد ولهذا اسرع ذوبه وبطيء ذوب الحديد لكثرة يبسه واذا اتت النار
عليها يسحقان ويصيران ترابا لا ينتفع به ويذهب نوعيتها لزوال الرطوبة الغروية التي هي علة التماسك
فبطلت منفعة النار وصدها في النحاسين كما ذكر الشيخ ره قال الشيخ واما الرصاصان فلابد لكل واحد منهما
اما ان يكون بالنار الخفيفة او الشديدة او يكون بطول الزمان او بقصره واما النار الخفيفة فلا تؤثر الا بطول
الزمان وتمام النضج يقصر عنه الاعمار وقصر الزمان لا ينفعه ولا يؤثر فيه البتة واما النار الشديدة سواء
طال الزمان او قصر فانها تحرق هذه الصور ويذهب رطوبتها فلا يقع بها انتفاع لانها مكونة على استحكام النضج
اعلم ان لكل واحد من الرصاصين رطوبة زايدة لا تؤثر فيها النار الخفيفة بطول الزمان كما انها لا تؤثر في الزيبق
واما النار الشديدة يحرق اجسادها وتفسد صورها لان النار من شانها افناء الرطوبات لا سيما وهذان انما انعقدا
على غير استحكام في النار في احراقها اسرع اشد بدا بالنسبة الى احراق غيرهما واما قول الشيخ فانها تحرق هذه
الصور وتذهب رطوبتها فيها هذا ضمير عايد على الصور الاربعة الناقصة لانها تولدت من غير استحكام نضج
من غير اعتدال في الكيف واغلب الضمير عايد على الرصاصين لانها تولدا من غير استحكام في النضج فافهم قال الشيخ
فلما تبين لهم ذلك يعني فعل النار بمفردها في هذه الصور الجأتهم الضرورة الى عمل تركيب من عقار او عقارين
مختلفة الانواع واما المختلفة الصور تندرج تحت نوع واحد حقيقي لا اضافي ولا يجب الا ان يكون احدهما حارا
احمر يزيل العرض البارد ويصبغه فصنعوا اكسيرين احدهما للبياض والاخر للحمرة ذا ابنين لانه ان لم يكن
ذوب فلا ممازجة مما زجين ولزمهما الغوص والانبساط لانه ان لم يكن ثم مناسبة فلا ممازجة صابرين
لانه ان لم يكن صبر على النار انتقض التركيب الشرح قوله فلما تبين لهم ذلك الجأتهم الضرورة يعني انهم احتاجوا
في طلب القصد ونيل المطلوب الى عمل تركيب بعض الدواء مركب لان النار وحدها بمفردها لم تفد فاضطر الحال الى
المركب وقوله من عقار او عقارين مختلفة الانواع عدل الشيخ ره عن القول المطابق الصريح الى الرمز وقوله
من عقار يريد به المادة لانها واحدة وهي الحجر او عقارين يريد بها قسمي الحجر الذين هما الذكر والانثى وقوله
مختلفة الانواع يعني مختلفة الماهية في الطبع لان احدهما حار يابس مذكر والاخر بارد رطب مؤنث وقوله
واما مختلفة الصور يريد بذلك البسايط العنصرية لان كل واحد منها يخالف الاخرى في صورته الطبيعية
ويعني بذلك الذكر والانثى وذلك انها مختلفان في الصورة ايضا وفي قوله واما ابهام ليتبادر الذهن
البليد الى انه يمكن ان يكون الاكسير من شيء ويمكن ان يكون من اشياء اخر وليس كذلك لان من عادة القوم
التدهيش على من لم يعرف الاصول والضابطة والقواعد التي عليها مدار العلم وقوله تندرج تحت نوع
واحد حقيقي لا اضافي فقد صرح ره بالحجر على وجه فلسفي وقوله تندرج يشير الى ان البسايط الحجر الطبيعية انما تندرج
تحت

لا بد من بيان علتك ان في هذا التشبيه لفقرة المتن كمال التعلق و الاضطراب فقد ظهر قوله و انما واحد هما الحمرة



تحت نوع واحد حقيقي لا اضافي لان النوع الحقيقي هو تمام ماهية افراده المتفقة في الماهية ويقال ان النوع الحقيقي
هو المقول على كثيرين متفقين بالحقايق وبالجملة ان الحجر نوع حقيقي ينحصر وجوده في شخص في كلكونه حجرا فافهم وقوله لا
اضافي لان النوع الاضافي كما يندرج تحت الجنس كالحيوان المندرج تحت الجسم النامي والجسم النامي المندرج تحت الجسم ولما عرفناك
النوع الحقيقي والاضافي فنزيدك في ذلك بيانا بان تعلم انه ليس شيء منهما اعم من الاخر مطلقا بل كل منهما اعم من الاخر من وجه لوجود
لان النوع الاضافي موجود بدون النوع الحقيقي كالاجناس المتوسطة مثل الجسم النامي والجسم فان كل واحد منها نوع اضافي وليس
بحقيقي والنوع الحقيقي ايضا موجود بدون الاضافي كالماهيات البسيطة مثل العقول والنفوس فان كل واحد منها نوع حقيقي و
باضافي لكونه غير داخل تحت جنس واذا وجد احدهما بدون الاخر استحال ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا واما الثاني فلان
كل واحد منها وجد منفكا عن الاخر لما مر وقد صدقا معا على شيء واحد وهو النوع الحقيقي وقول الشيخ ويجب ان يكون احدهما حارا احمر
ليزيل العرض البارد ويصبغه قوله احدهما يريد احد الاثنين في الاول واحد الشيئين في الاخر اما احد الاثنين فهو الجزء الفاعل
من الحجر المسمى بالذكر واما احد الشيئين فهو الاكسير الاحمر واما قوله ليزيل العرض البارد ويصبغه ان كان احد الاثنين فانه ازال
العرض البارد بالقوة وبعض الفعل وفيه الصبغ بالقوة وبعض الفعل وان كان احد الشيئين فانه يزيل العرض البارد بالقوة و
الفعل وقول الشيخ وصنعوا اكسيرين احدهما للبياض والاخر للحمرة ذائبين لانه ان لم يكن ذوب فلا ممازجة ممازجين ولزمهما
الغوص والانبساط لانه ان لم يكن ثم مناسبة فلا ممازجة صابرين لانه ان لم يكن صبر على النار انتقض التركيب وشرح ذلك
يتبين لك فيه اربع خواص من خواص الاكسير التي هي الذوب والغوص والممازجة والصبر لان الذوب علة الممازجة
والغوص علة الانبساط والسريان في كل الجسم والممازجة علة الاتحاد والصبر علة الاستقرار واللزوم قال الشيخ واذا احمر
المركب يزيل العرض البارد ويصبغه بلونه احمر والثاني بارد ابيض لين لازالة الحار ويصبغه بلونه ابيض ويجب ان يكون
اذا القي على اي صورة من هذه الصور يغوص فيها بتشيش ولكن معينا للنار على تعجيل الفعل ويكون مادة لزوال ذلك العارض
وواقيا لهذه الصور واذا الرطوبة مع يبوستها الشرح اعلم ان اكسير البياض يزيل العرض الحار من النحاسين ويصبغهما بلونه
ابيض وينقلهما الى الفضة بالقوة والفعل واكسير الحمرة يزيل العرض البارد من الفضة وينقلها الى المرتبة الذهبية فيكون
ذهبا بالقوة والفعل وقوله ويجب ان يكون اذا القي على اي صورة من هذه الصور يغوص فيها بتشيش اي يسمع له نشيش
وحس ولا يرتفع له دخان البتة انما يذوب كالدهن والشمع ويغوص بثقله في اعماق الفلزات ويسمع له نشيش في
غوصه وقوله ولكن معينا للنار على تعجيل الفعل لان فيه القوة الفاعلة وهي مناسبة للنار فيقوى النار ويقوى الاكسير بما
يناسبه منها فيتم الفعل سريعا عاجلا وقوله ويكون مادة لزوال ذلك العارض يعني يكون دواء معينا لزوال الاعراض
من الصور السقيمة فانه شبه الاكسير هنا بالمادة للفعل كما ان مركب الدرياق مادة لمقاومة السموم وقوله واقيا
لهذه الصور يعني انه يكون لها وقاية من الفساد لانه قد اكملها ونقلها الى مرتبة الصلاح فكان واقيا لها بالقوة والفعل

وقوله وانوار الرطوبة تامع بيبوستها بعزانه يكون حافظا بقوة رطوبتها الغروية بما فيه من الرطوبة الغروية الزيبقية على التماسك
جامعا لليبوسة مع الرطوبة بقوة الفعل والمزاج والمداخلة والاتحاد واللزوم قال الشيخ فما كان منها باردا ادخل عليه الاكسير
الحار فيسخنه ويصبغه احمر وما كان منها حارا حرارة زائدة عن الاعتدال ادخل عليه الاكسير البارد فيبرده ويصبغه ابيض ويعتدل مزاجه
بعد الخرافة لان الذي منه اوجب الاحراق لهذه الصورة في نار التخليص انما هو التفاوت في الكيف فاذا امزجت وشددت
ورزنت وخففت الشرح اعلم ان الشيخ قد باح بالسر المصون في جملة كلامه على طريق الفلسفة واعلمنا بمكنون الحقائق على
تدريج تعليمي فلله دره من استاذ فاضل يضاهي كلامه كلام سقراط في الايجاز والبلاغة والتعليم قوله فما كان منها باردا ادخل عليه
الاكسير الحار فيسخنه ويصبغه احمر وهذا هو قانون الحكمة في الطب والعلاج يدخل البارد على الحار والحار على البارد لان الحار
يسخن البارد والبارد يبرد الحار والفاعل يحيل الاشياء الى كونه ويريد بالبارد هنا الفضة فقط بقوله فما كان منها باردا واما
قوله وما كان منها حارا حرارة زائدة عن الاعتدال ادخل عليه اكسير البياض يريد بذلك النحاس فان اكسير البياض يبرده ويصبغها
ابيض ويعتدل مزاجها بعد الخرافة ويصير ما فضة بالقوة والفعل واما قوله لان الذي اوجب الاحراق لهذه الصورة في نار التخليص
انما هو التفاوت في الكيف اخذ الشيخ ره ينبهك على السبب الموجب لتسلط النار المحرقة على هذه الصورة في التخليص فتحترق وتتلاشا
وعرفك به وانه التفاوت من الحرارة والبرودة لان الحرارة الزائدة في النحاس معينة لنار التخليص على احراقها والبرودة
الزائدة في الرصاص منفعل عن نار التخليص فيذوب ويتلاشا فيتسلط النار على الجسم لانحلال تركيبه فيعود ترابا كما
قوله مزجت وشددت ورزنت وخففت يريد بهذه الاوصاف افعال الحرارة والبرودة في هذه الصور فان الخفة و
المزاج من افعال الحرارة والصلابة والرزانة من افعال البرودة ولسنا نريد بالصلابة هنا قلة اللين انما نعني به اشتداد
الجسد عن مرتبة الرخاوة والانحلال هو معنى قول الشيخ وشددت بعض الكيفيات فافهم ذلك قال الشيخ اما الفضة لما دخل عليها
اكسير الحمرة رزنتها ليس بثقله لكن بصبره وسرعة ذوبه ووقايته لها من النار فجعلت النار الفعل فانضجت طبخها ورزنتها
وصبغتها وصارت ذهبا لما زال عنها الخفة والبياض لان البياض في الفضة لازم للخفة والخفة لازمة للبرودة وقلة
النضج فلما زالت العلة زال بزوالها المعلول فافهم ذلك فانه من اصول هذه الصناعة ولقد شح به كافة الحكماء عن ابنائهم
فضلا عن سائر الناس الشرح لما بين الشيخ ره احوال هذه الاشخاص الستة جملا وذكر العلة في احراقها وشرح قوله في علة
المزاج وعلة اشتداد الجسم وانعقاده وعلة الرزانة والخفة اخذ الشيخ بعد ذلك يذكر احوال هذه الاشخاص الصور الستة
مفصلا بفعل الاكسير فيها في نار السبك ونحن نشرح كلامه على التفصيل ان شاء الله تعالى والله الموفق وقد تقدم لنا فيما سبق
من الشرح ان الفضة اقرب الى الذهب لطهارتها وانما محتاجة الى الرزانة واللون فقط قال الشيخ ان اكسير الحمرة يرزنها
قال ولكن ليس بثقله لان الاكسير وان ثقل وزنه وتلزز جسمه لا يفيد الفضة الرزانة بثقله لان الزيادة في الوزن لا
توجب التلزز في الجسم وبيانه انا نقول انه لا يخلو من ان يكون ثقل الاكسير يزيد في الاجساد الملقى عليها في الوزن
الكمي



الكمي لا فان كان يزيد في الوزن الكمي فلا يخلو حال الجسد الملقى عليه من امرين اما ان يزيد حجمه مقدار ما ازداد في الوزن
او لا فان زاد في حجمه فيلزم من هذا ان يكون الاكسير جسدا كالاجساد الذائبة او كالجسد الملقى عليه لشبهه وهو خلاف
معتقد القوم لان الاكسير جسداني في منظره روحاني في جوهره وانه لا وزن له في الجسد الملقى عليه وان كان لا يزيد في الجسم و
يزيد مقدار وزنه فيلزم من هذا التلزز الجسد الملقى عليه وان الاكسير ايضا جسد والفعل في التلزز للروح لا للجسد هذا خلف
فتبين بما اوضحناه ان الاكسير لا يزيد في الوزن الكمي ولا في الحجم والا في الحقيقة انه لا وزن له في الجسد الملقى عليه باعتبار الوزن
بعد الالقاء وباعتبار اجزائه يزيد في المقدار الكمي زيادة معلومة لا بد منها ولا يمكن شرحها الان والايضاح عنها في باب
طرح الاكسير من هذا الكتاب وانما الزمنا ذكر ما ذكرناه هنا لقول الشيخ ان اكسير الحمرة يرزن الفضة ليس بثقله فقد سلب فعل
الرزانة عن ثقل اكسير الحمرة وجدانيته ولكن بصبره وسرعة ذوبه ووقايته لها من النار فاثبت فعل الرزانة لخاصية
الصبر على نار السبك فانه لو كان محترقا لما كان صابرا واثبت فعل الرزانة ايضا لسرعة ذوب الاكسير لانه لو لم يسرع ذوبه
لما كان روحانيا ولا سرعت النار بفعلها فيه وفي الجسد الملقى عليه فيكون عدم اسراعها علة لعدم المزاج وتمام النتيجة لكن
لما اسرع ذوبه غاص بثقله في اعماق الجسد وقاتل بصبره النار عن الجسد ودافعها عنه لما فيه من الدهانة الغروية
الغير المحترقة فكانت دهانة الاكسير وقاية للجسد من الاحراق فجعلت النار فعلها بجمع المؤتلف من حرارة الاكسير الى
الحرارة الباطنة الناقصة في الفضة فاتمتها بكمال الطبخ فتداخلت الاجزاء عند تمام النضج وتلزز بعضها الى بعض
هربا من تمكن النار العنصرية المفرقة للاجزاء الغير المناسبة فقابلت النار بما فيها من القوى الثابتة المتحدة الموافقة
لقوة النار في القوة النامية الطبخ والانعقاد بقوة الاكسير الفاعلة وعند كمال الطبخ وتمام النضج ظهر الصبغ في الفضة
وصارت ذهبا بالقوة والفعل لما زال عنها الخفة والبياض لان الخفة موجبة لتمكن نار التخليص من سلب البياض لان
من لازم الخفة والبياض البرودة وقلة النضج فلما تم النضج وزالت البرودة واعتدل مزاج الفضة لزوال علتها فصارت
ذهبا بعد ان كانت فضة ولهذا المعنى قال فلما زالت العلة زال بزوالها المعلول فان العلة هنا السبب للعرض والعرض هو
المعلول فلما زال السبب زال العرض لان سبب نقص الفضة عن الذهب زيادة البرودة واليبوسة وهما العلة فعرض
من هذه الزيادة العرض وهو الخفة والبياض فلما اعتدلت البرودة بالحرارة واليبوسة بالرطوبة زالت العلة ومن لازم
زوال العلة حصول التلزز والثقل في مقابلة الخفة ثم ظهور الحمرة في مقابلة البياض فزال العرض وانتقلت الى
المرتبة الذهبية قال الشيخ فافهم ذلك لانه من اصول هذه الصناعة ولقد شح به كافة الحكماء عن ابنائهم فضلا عن سائر
الناس هذا نص قول الشيخ في متن الكتاب مع غموض كلامه فما طلتك بالشرح عليه ولكن نسأل الله ان لا يؤاخذ
على كتابنا هذا الا المستحق له وان لا يؤاخذنا بما اوضحناه من الكشف عنه فانا لم نقصد بذلك الا الرحمة للاخوان
وان يكون جزاؤنا من الله المغفرة والرضوان فان اوصلك الله الى كتابنا هذا وانغلقت عليك ابواب الوصول

ولم نقهم ما شرحناه من الاصول والفصول فلست من اهل الحكمة لقصور فهمك وكلال ذهنك واعلم ان ذلك من
ظلمة الحجب فان صدق طلبك فارجع الى الله سائله الكشف والبيان وادم المطالعة وامعن النظر فانا لم نخرج عما مع
كتابنا هذا العزيز والسلام قال الشيخ واما الرصاصان فانقصهما عن ان يكونا فضة الا برودة مزايدة من برودة الفضة فصارا
معقودين على استحكام لقلة الحرارة والنضج الشرح لما بين الشيخ العوارض الذاتية المختصة بالفضة وفعل الاكسير فيها والحاقها
بالصورة الذهبية بالصناعة اخذ يوضح لك العوارض الذاتية المختصة بالرصاصين والحاقهما بالصورة الفضية ونذكر
لك العلم فصلا بعد فصل ودرجة بعد درجة على ارادة اصحاب التعاليم فان هذا العلم هو النتيجة العظمى من العلوم التعليمية
الصناعية فافهم ذلك واعلم ان السبب الموجب لنقص الرصاصين عن ان يكونا فضة هو زيادة البرودة لان موجب
زيادة البرودة نقص الحرارة واذا انقص الحرارة قل النضج في الاجزاء المنفعلة من الرطوبة واليبوسة واذا قل النضج
اوجب النقص في التكوين والانفعال ولهذه العلة كان انعقادهما على غير استحكام لقلة الاشتداد وافراط اللين قال الشيخ
فلما ان اكسير البياض احر من الرصاصين كما ان حرارة الفضة بالاضافة الى الرصاصين اكثر فاذا القى اكسير البياض عليهما زاد هما
حرارة والتيا ما الى ان يصيرا في قوام الفضة وحرارتها التي تقاصرت عن الذهب وتطاولت على الرصاصين فاكسير الفضة ليس
ببارد مطلقا واكسير الذهب ليس بحار مطلقا الشرح لما كانت حرارة الفضة بالنسبة الى الذهب ناقصة وهي بالنسبة الى الرصاصين زائدة
ولا شك ان اكسير البياض مناسب للفضة وطبعها ولولا لطافته وروحانيته لكان فضة كما ان اكسير الذهب مناسب لطبعه ولولا
لطافته وروحانيته لكان ذهبا فوجب ان يلقى اكسير البياض على الرصاصين فيزيدهما حرارة وينضجهما بعد الفجاجة ويزيدهما
التياما وتلززا الى ان يصيرا في قوام الفضة وحرارتها التي تقاصرت عن حرارة الذهب وتطاولت عن حرارة الرصاصين فحق اكسير
البياض ليس بيابس مطلق بل بالنسبة الى اكسير الحمرة هو بارد وبالنسبة الى برد الرصاصين هو حار كما ان اكسير الحمرة بالنسبة الى
الفضة والى اكسير البياض هو حار وبالنسبة الى حرارة الذهب معتدل وبالنسبة الى صبره على النار السبك وغوصه في اعماق
الفلزات وعدم احراقه هو بارد وقد ذكرنا في كتابنا بغية الخبير في قانون طلب الاكسير ان اكسير البياض يحتاج الى حركة صناعية
ليتم بها القاؤه على الرصاصين ليتقلبا فضة ونذكر البرهان على ذلك في اثناء كتابنا هذا في باب طرح الاكسير ان شاء الله قال الشيخ
واما النحاسان فبالنسبة الى الذهب والفضة اشد حرا ويبسا والاشياء تقوى باشكالها وتضعف باضدادها فلو القي عليهما
اكسير الحمرة زادهما يبسا وحرارة فيصيرهما مستحقين لا نفع فيهما البتة فيجب ان يلقى عليهما اكسير الفضة فيرطبهما ويبردهما
ويصيرهما فضة ثم يلقى اكسير الحمرة الى الذهب فيصيرهما ذهبا بعد صيرورتهما فضة فافهم ذلك وكن به ضنينا الشرح لما تم
القول في ذكر الرصاصين وكيفية نقلهما بالاكسير الى المرتبة الفضية اخذ يتكلم على ما يخص النحاسين من الكلام والعلم في كيفية نقلهما الى
المرتبة الفضية ثم الى المرتبة الذهبية باصول بديعة طبيعية لا شك فيها وشرح ذلك يقتضي العلم بان النحاسين مفرطان في
زيادة الحرارة ولا بد من نسبة طبيعية بين الملقى والملقى عليه ويكون النسبة الطبيعية هنا طبيعية لتقابل البارد الحار والحار

البارد





البارد ليتم الفعل والانفعال ويحصل النتيجة والوصول الى القصد المطلوب ومتى القينا اكسير الحمرة على النحاسين لتحكمت
الحرارة فيهما بحرارة الاكسير لان الاشياء تقوى باشكالها وبشدة الحرارة واذا استولت عليهما تضعف الرطوبة الغروية التي هي علة
التماسك لان الاشياء تضعف باضدادها فيزداد يبسهما ويصيران مستحقين لا نفع فيهما البتة ما داما على تلك الحالة
واذا القينا عليهما اكسير البياض فانه يرطبهما بما فيه من الرطوبة فتزول بواسطة الرطوبة يبسهما وكذلك يبردهما بما فيه من
البرودة فيزول بواسطة البرودة حرهما فاذا ازال عنهما الحرارة بالتبريد وزال عنهما اليبوسة بالترطيب انتقلا الى الفضة
وقوامها انتقالا حقيقيا لا شك فيه ثم يلقى عليهما اكسير الحمرة فيصيرهما ذهبا وفي جملة ما قلناه رد على من قال ان اكسير الحمرة يقلب
الاجساد الخمسة ذهبا وهذا القول ليس يصح انما يقلبها كلها وينقلها الى الصورة الذهبية بموجبات اخر علمية نظرية عملية
وباعتبارات اخر وحركات صناعية نذكرها في باب طرح الاكسير من هذا الكتاب ان شاء الله فاعلم حقايق ما ذكرناه من هذا العلم
وكن به ضنينا وعليه حريصا قال الشيخ واعلم ان الزيبق بالنسبة الى الرصاصين بارد فيلقى عليه اكسير الفضة فينعقد
لا جسدا لكن اكسيرا وكذلك اذا القي عليه اكسير الحمرة وذلك لعلة وهو ان الاشياء الطبيعية لا تبلغ الى غاياتها التمامية
الا بتدريج طبيعي الشرح لما بين الشيخ احوال الاشخاص الخمسة الصورية وفعل الاكسير في كل منها اخذ يبين العلم الخصائص
الزيبق وفعل الاكسير فيه فاما الزيبق فانه بالنسبة الى الرصاصين بارد لنقص حرارته عن الحرارة الموجودة فيهما ولذلك بعض
قل نضجه لانه غير منعقد بالنسبة الى الانعقاد لنقص الحرارة فيه وتقصير الطبخ عنه فبموجب ذلك كان منحلا الا كالاجساد
الذائبة ولهذه العلة كان نافرا من النار لا صبر له عليها فاذا القي عليه اكسير الفضة جمده وعقده واحاله الجوهر بما فيه من
حرارة قابلت برده وعجلت نضجه بمباشرة النار العنصرية فانعقد لا جسدا لكن اكسيرا واذا القي عليه اكسير الحمرة احاله
ايضا الى جوهره اكسيرا لان الزيبق قريب الاستحالة اليهما لما بينه وبينهما من المناسبة الطبيعية ولما ذكر لنا الشيخ فعل
الاكسيرين في الزيبق اخذ يعلل ان فعل الطبيعة ضمنا بقصد الارشاد والتنبيه على اسرار مكتومة في هذه الصناعة بين رمز
لطيف لا يتنبه اليه فقال وذلك لعلة وهو ان الاشياء الطبيعية لا تبلغ غاياتها الا بتدريج طبيعي وهذا معلوم بالضرورة
في علل التكوين واخذ الشيخ يضرب في ذلك مثالا يتبين الحق فيه قال الشيخ وذلك ان البزرة لا يمكن ان يكون في اول
وهلة ثوبا لكن يذهب اولا صورة البزرية وتلبس الصورة النباتية ثم تخلع الصورة النباتية وتلبس الصورة الغزلية
ثم تخلع الصورة الغزلية وتلبس صورة الشقة ثم تخلع صورة الشقة وتلبس صورة الثوب وهكذا هذه الاجساد انما
تنتقل اولا الى الصورة الفضية ثم الى الذهبية وهذا هو الاتفاق في النوعية لان كل صورة منها يصدق عليها ما يصدق
على الاخرى لانها كلها في رسم المعدنية المنطرقة الشرح يريد الشيخ بما ذكره هنا من ضرب المثال التنبيه على المكتوم من هذا العلم
وهو معرفة الحجر بوجه لا يؤبه اليه وضرب له مثالا في التدريج الطبيعي وفعل الاكسير في الاجساد الخمسة الناقصة
المنطرقة واحالتها الا الى الاكسير ولكن الى رتبة التمام بالنسبة الى المعدنية المنطرقة لانها في الاصل من نوعية

واصدة ذائبة منطرقة فزالت مللها على التدريج الطبيعي بالاكسير وبلغت الى التمام من الصورة النوعية المنطرقة و
لما لم يكن الزيبق من الاجساد الذائبة المنطرقة لم يتحول اليها الا انه ليس منها ولو كان منها لصدق عليه ما يصدق عليها
فلم يكن استحالته اليها واما استحالة الصورة الزيبقية الى الصورة الاكسيرية لان الاكسير فاعل قوي بذاته والزيبق
منفعل و قابل ومستحيل الى الصورة الفاعلة فيه فاستحال الى الاكسير من غير تدريج طبيعي في هذه الرتبة فانه لم يكن بينه وبين
الاكسير رتبة ينتقل اليها اولا فاولا كما في الاجساد الخمسة فانها استحالت اولا الى الصورة الفضية ثم الى الصورة الذهبية
ولا يلزم من هذا ان الزيبق يستحيل اولا الى اكسير البياض ثم الى اكسير الحمرة فانه قابل للشكل الطبيعي من اول وهلة بحكم الفاعل
فان القي عليه اكسير البياض احاله وان القي عليه اكسير الحمرة احاله ولو استحال الزيبق الى البياض والقي عليه بعد ذلك اكسير الحمرة
احاله اليه لان اكسير الحمرة اقوى فعلا من اكسير البياض وكما امكن استحالة اكسير البياض الى الحمرة كذلك يمكن استحالة الزيبق
اذا وصل للبياض ان ينتقل الى الحمرة واما الاكسير فانه لا يبلغ غاية الاكسير الا به تدريج طبيعي كما ذكره الشيخ لان مادة الحجر
لا يمكن من اول وهلة ان يصير اكسيرا وانما فيها الاكسير بالقوة والتدريج يخرج ما فيها من القوة الى الفعل مثل البزرة لا يمكن
ان يكون من اول وهلة ثوبا لكن تذهب اولا صورتها البزرية وينتقل الى الصورة النباتية مثل ما يذهب الصورة الحجرية النبات
من الحجر وينتقل الى درجة المعدن في عرف القوم ثم يخلع صورة المعدن وينتقل الى صورة النبات كما ينتقل البزرة من صورة
الى صورة الغزل ثم ينتقل الحجر من درجة النبات الى درجة الحيوان كما ينتقل صورة الغزل الى صورة الشقة ثم ينتقل الاكسير
من درجة الحيوان الى درجة الانسان مثل ما ينتقل صورة الشقة الى صورة الثوب فمن اجل انتقال الحجر في درجاته الطبيعية
الى غايته الاكسيرية امكن ادخاله على الاشخاص المتفقة في النوع فاحالها الى التمام من طورها وكذلك امكن ادخاله على الزيبق
فاحاله الى التمام من طوره وهو الاكسير فافهم قال الشيخ واما الزيبق فنسبته منها في الرطوبة كنسبة المرقشيثا في اليبوسة فاذا القي على
ايهما كان الاكسير فعل فيها بمقتضى طبيعتها واما الاكسير فاذا القي على الزيبق عقده لا ينطرق لكن منفتتا اكسيرا ثم انه من القي
على صورة منطرقة ناقصة عن الرتبة الحقيقية بها واذا القي من الاكسير الاول على المرقشيثا وما اشبهها زادها يبسا وتفتيتا فلا يقع
بها نفع فافهم غوامض الاسرار من هذه الصناعة تصل الى درجة رفيعة انتهى شرح اني لم اجد في كلام المتقدمين والمتاخرين
في هذه الصناعة من يضاهي كلامه كلام سقراط غير هذا الحكيم لاختصاره وايجازه وبلاغته وتمكنه من الحكمة واستيعابه الاصول وفروعها
ورمز عنه قوله فنسبته منها في الرطوبة كنسبة المرقشيثا في اليبوسة يريد بهذه النسبة في قوله منها نسبة الزيبق الى الاجساد الذائبة في
الرطوبة كنسبة المرقشيثا اليها في اليبوسة وقوله فاذا القي على ايهما كان الاكسير فعل فيها بمقتضى طبيعتها اشارة الى ان الرطوبة علة الكل
والمزاج واليبوسة علة الفساد وعدم الالتحام والفاعل انما يفعل في القابل على مقدار النسبة في قوله فبمقتضى طبيعة الزيبق وما فيهما من ان
الرطوبة الكونية انعقد بالاكسير حجرا لا منطرقا بل اكسيرا منفتتا يلقى على الاجساد الناقصة فيكون لها دواء متمما من الاعراض
مكملا وقوله فاذا القي من الاكسير الاول يريد بالاول هنا الاكسير الذي القي على الزيبق لا الزيبق الذي قد استحال اكسيرا فافهم وقوله
على



على المرقشيثا زادها يبسا وتفتيتا للعلة التي قدمنا ذكرها لان صورة المزاج انما يقع بالرطوبة واما غلبة اليبوسة
فهي مانعة من المزاج فيزداد المرقشيثا بالاكسير يبوسة وتفتيتا فلا يقع بها نفع وسنذكر تمام هذه العلل والتعليم في باب
طرح الاكسير انشاء الله فافهم كما ذكر لك الشيخ غوامض الاسرار في هذه الصناعة تصل الى درجة رفيعة بالعلم والعمل
والله الموفق بحوله ومنته قال الشيخ واعلم رحمك الله انا قصدنا بتاليف هذه المقدمة في هذين الفصلين الا ليكون ادبا لمن نظر في
كتابي هذا الان كل صناعة لا تخلو من موضوع يحمل عليه فوجدنا موضوع هذه الصناعة هذه الصور السبعة بالعموم والستة بالخصوص
لا بل الخمسة لان الذهب وان كان من جملتها فهو تام وانما وضعت صناعة الكيميا الالحاقها به فاستوعبت ذكرها استيعابا
شافيا ليسهل على القارئ الدخول الى مدينتهم والتكلم بلغتهم والعمل بصناعتهم والتخلق بسياستهم الملوكية الفلسفية
ومن الله تعالى العون الشرح اقول وبالله الهداية ان الشيخ رحمه الله سلك طريق الحكماء اصحاب التعاليم من العلوم الرياضية التي كانوا
يروضون بها النفوس القابلة البشرية لتترقى بالاداب الفلسفية ويطلع على غوامض الاسرار وينكشف لها مكنونات
الحقايق بعد زوال مواد الجهل الموجبة للصدى على مرايا العقول لان الجهل هو الحجاب الكثيف المانع للقوى البشرية من ادراك
الاشياء على ما هي عليه وانصف الشيخ في قوله الى ما قصدت بتاليف هذه المقدمة ولم يقل بتصنيف لان الذي ذكره في هذه المقدمة
موجود في كلام القوم لكن الشيخ رحمه الله ذكر كلام القوم ملخصا من غير حشو ولا تمويه بخلاف غيره واما قوله في صدر الكتاب اني صنفت
هذا الكتاب فقد قال الحق لانه قد اتى في هذا الكتاب من هذا العلم بما لم يسبق اليه من حسن السبك والتصنيف البديع والاشارات
البليغة والعبارات الحسنة وكرم النفس والسماحة التي لم يسمح بها غيره واما ما القى في هذين الفصلين من كتابه فقد اتى فيهما
بالحق اليقيني والبرهان المبين لمن فهم مرامه ومقاصده واغراضه فيهما فقد عرف العلم بالتدريج التعليمي والتربية البالغة ومثل هذا
الحكيم الفاضل لا سيما وقد شرحنا في كتابنا هذا معاني كلامه على التفصيل وغاية التحقيق واما قوله الا ان كل صناعة لا تخلو من موضوع
يحمل عليه بغير انه يبين معاني موضوع هذا العلم في هذين الفصلين وقوله فوجدنا موضوع هذه الصناعة هذه الصور السبعة
بالعموم يعني الذهب والفضة والنحاس والحديد والاسرب والقصدير والزيبق وقوله والستة بالخصوص يريد به الستة
المذكورة غير الزيبق وقوله لا بل الخمسة يريد بها الخمسة الناقصة لان الزيبق غايته ان يكون اكسيرا اذا القي عليه الاكسير
والخمسة المذكورة هي الصور الناقصة والمراد بهذا العلم علاجها ليزول سقمها وترجع الى صحتها واما الذهب فهو الصحيح المعتدل وانما
ادخل في هذه الصناعة بالعرض لان غاية هذه الصور الخمسة اليه كما قال الشيخ لان الذهب وان كان من جملتها فهو تام وانما
وضعت صناعة الكيميا الالحاقها به وقوله فاستوعبت ذكرها استيعابا شافيا ليسهل على القارئ الدخول الى مدينتهم و
التكلم بلغتهم والعمل بصناعتهم الشريفة ذلك عائد الى الحكماء لان مدينتهم الحكمة ولغتهم الرموز وصناعتهم هذه النتيجة العالية التي كمن
وصل اليها كان ملكا لا يزول ملكه ولا تنفد خزائنه ولو عال كافة الناس مادام حيا في هذه الدار واهل المدينة المذكورة تتكلم
بهذه اللغة ويعمل بهذه الصناعة ويتخلق بالسياسات الملوكية والفلسفية ولعمري من كان في الدنيا بهذه المرتبة فحقيق به

ان يكون في الاخرة من الفائزين لان المطلع على مكنون هذه الصناعة يزداد يقينا بالمعاد ويثبت عنده بالعيان بقاء
النفوس بعد الموت والتفصيل ورجوعها الى الاجساد فان الغاية المقصودة من هذه الحكمة التوحيد بموجد الاشياء وواهب
العقول ومفيض العرفان ومعطي الدراية وكان الشيخ رة استوعب في هذين الفصلين ذكر احوال هذه الصور السبعة مكتف
استوعبنا اهل الشرح والبيان في كتابنا هذا وانه المستعان الباب الثالث من المقالة الاولى في شرح الفصل الثالث في البيولي
المتقوم منها صورة الاكسير قال الشيخ اعلم ان الاكسير ذائب ممازج صابغ صابر فمتى نقص واحد من هذه القوى بطل فعله كما تقدم لا
ان لم يكن ذوب فلا ممازجة وان لم يكن ممازجة فلا صبغ وان لم يكن صبغ فلا صبر وان لم يكن صبر فلا ثبات وان لم يكن ثبات
فلا متمم وان لم يكن متمم فلا كمال الشرح اعلم ان الشيخ رة ذكر خواص الاكسير في الفصل المتقدم ناقصة واكملها في هذا الفصل
فقال في الفصل المتقدم ان الاكسير ذائب ممازج غائص منبسط صابر وقال انه صابغ في ضمن كلامه ولم يذكر التتميم
صريحا وفي هذا الفصل لم يذكر الغوص والانبساط وذكر التتميم وفي الحقيقة ان الاكسير ذائب غائص ممازج صابر صابغ
متمم كما قال الشيخ وعندي فيما ذكره من تعليل بعض خواص الاكسير نظر اما قوله انه لم يكن ذوب فلا ممازجة فهو مسلم مزوجه وفيه نظر
لان ما كل ذائب ممازج كالزجاج لكن الذوب بشرط المناسبة الطبيعية في الجسد وذوب الاكسير وشرح تفصيل ذلك في
اثناء كتابنا هذا واما قوله وان لم يكن ممازجة فلا صبغ فيه نظر لان المزاج لم يكن علة للصبغ من حيث هو وانما يكون الصبغ
عند زوال العرض بخواص الاكسير كلها وان كان المزاج هو السبب في حصول الصبغ فتبينه ففيه دقة لان كل ممازج صابغ
ولكن الاكسير لما كان ممازجا بذاته كان متحدا بالجسم الملقى عليه فالمزاج هو جزء علة للصبغ لا كلها واما قوله وان لم يكن صبغ
فلا صبر فغير مسلم لان الصبغ لم يكن علة للصبر انما الصبغ في الاكسير من صحة تركيبه وصحة مزاجه فلو انه قال ان المزاج هو علة
الصبر والثبات لكان اولى بمن ان يقول ان الصبغ علة الصبر وربما يكون هو من خلل الكاتب في النقل واما قوله ان
لم يكن صبر فلا ثبات فمسلم لان الصبر على النار السبك موجب للثبات وحيث ثبت في نار السبك دل على صحة المزاج
وتمام الاتحاد وعدم الفرار والحق في ذلك انه لم يكن ذوب فلا غوص وان لم يكن غوص فلا ممازجة وان لم يكن ممازجة فلا صبر
وان لم يكن صبر فلا صبغ وان لم يكن صبغ فلا تمم وان لم يكن تمام فلا كمال ولعل الشيخ قال في كتابه هكذا وتقدم بعض الكلام و
تاخر من المورق فافهم ذلك وقوله وان لم يكن متمم فلا كمال يعني ان لم يكن متمم للصور الناقصة ومحيلها بعد نقصها الى
التمام فلا كمال للعمل المطلوب والى هذا المعنى اشار صاحب الشذور رة في قافية العين بقوله "فوق حشرين غير قصد وفيه
كن اربعا "بثنتين فردا نافذ الطبع بالغا "محيلا الاعيان الجسوم مكملا "مزيلا لادران المعادن وابغا" الى ان قال
كريما ابوه الماء والارض امه صبورا "نما البيران في النار صابغا" الى ان قال "واكرم بها ارضا اذا طار وبينها صحبنا
بها المستنفرات الزوابغا" هي الشمعة الصفراء والصمغة التي بها يمسك الاصباغ من كان صابغا" ولا يمكننا ان نشرح
معاني كلام الشذور في هذا المكان فانا لسنا بصدده ولنرجع الى شرح كلام صاحب المكتسب رة قال الشيخ وهذه القوى لا







يخ اما ان يكون لازمة للحجر في حال الطبيعة واما ان يكون بعد التدبير فاما ان يكون لازمة له قبل التدبير فهو اذا
الاكسير ولا يخ ان يكون في بسيط ظن او مركب فبحثنا في البسائط المعدنية اذ لا تاثير لغيرها في هذا المعنى فوجدنا الكبريت
اذا القي على الفضة سودها وكسرها وكذلك الزرنيخين لكن الكبريت لم يسود الا لشدة حرارته ويبسه ومنافيته و
وجدناها مع ذلك متحللة بتكرار النار سريعة الاستحالة فتركناها وجئنا الى المرقشيثا والتوابيت والمغانيس فوجدناها
تؤثر تاثيرا بغير النوع غير التوتيا فانها تصفر النحاس صفرة ذهبية الشرح اعلم انه لا يخ ان يكون اصل هذا العلم
المتعلق بالصناعة مستنبطا بالحكمة واصول الفلسفة او يكون اصله من الوحي للانبياء ع وتداوله الناس بالنقلية وفيه
وجدنا فيما وصل الينا من كلام القوم ان هذا العلم ماخوذ من هذين الاصلين احدهما النقل من الانبياء ع من ادم ع من شيث
الى ان وصل الى ادريس ع ثم من الافراد الى نوح ع ثم في الافراد من ذريته الى ابراهيم ع ثم في الافراد من ذريته الى موسى ع ثم في الافراد الى عيسى
ثم في الافراد الى النبي محمد صلى الله عليه واله ثم الى علي عليه السلام كرم الله وجهه ثم الى بنيه ثم الى جعفر الصادق عليهم السلام استاد الاستاد جابر بن حيان الصوفي
ثم في الافراد من الناس الى الآن وهذا مما لا يمنع لان الانتقال متصلة من ائمة الى ائمة ومن ملة الى ملة ولا اختلاف عندهم فيها ولا في
نقلها والنتيجة عن اقوالهم واحدة بالمعنى المخصوص الذي يعرفه اهله فقد واتفق الخبر الخبر فان قيل انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه واله
ذلك في الصحيح واذا لم يصح هذا عن النبي ص مع كثرة الرواة عنه وقرب زمانه فكيف يصح هذا عن الانبياء ع من قبله والجواب ان من
المسلم الذي لا شك فيه ان الله سبحانه خص هذا النبي الكريم ص بكل الكمالات واعطيه خصائص الوجود كله فلا يمتنع ان يكون هذا
العلم من جملة ما علمه الله اياه لا سيما وفي القران الكريم ما يدل على هذا العلم في عدة ايات يعلم تاويلها الذين يستنبطونها ومن
المعلوم ان النبي ص ذكر من العلم المكتوم جملا وخص بها بعض اصحابه كما روي عن ابي هريرة وقد روي عن علي ع في علم الصناعة
كلام عظيم تكفل بشرحه الامام الفاضل مسلمة المجريطي في كتاب الاحجار وقد حكى المؤيد الطغرائي ما روي عن الانبياء ع
في هذا العلم مفصلا وقد حكى صاحب الشذور في قافية الميم وغيرها تدبير ادم ع للحجر واما الاستاذ جابر فقد حكى عن سيده الامام
جعفر الصادق ع في هذا العلم عدة ابواب لا يمكن شرحها الان ومع هذا حقيقة هذا العلم شاهدة بصحته وما علينا من انكار
المنكر لان المنكر ههنا منكر لصحة وجوده ومعاده باعتبارات كثيرة ومقدمات يلزم منها ان المنكر لهذه الموهبة منكر
لعظيم قدرة الله في هذه النتيجة ثم انها من الاسرار البديعة الدالة على المعاد وبقاء النفوس وعود الاجسام ولنرجع
الى اتمام ما نحن بصدده ونقول انه من الواجب ان نعلم انه وان نحرر ان اصل هذا العلم من هذين النوعين احدهما هو الاشرف
نسبته للانبياء ع والوحي من الله تعالى والثاني ما وهبه الله لاهل الحكمة من قوة الفهم والاستنباط بطريق الفحص عن اسرار الموجودات
وبالجملة انه لم يدون هذا العلم من اول الزمان الى اخره ولم يات به الامر للانبياء الا على طريق الرمز لا على طريق التصريح ولا يمكن
ان اهله يصفونه فيما بينهم ولا يبثونه قلوبه ولا يبدونه لرسومه الا بطريق الرمز بالالفاظ الغريبة الموضوعة لهم على اصول قوانين
المنطق بالعبارة اللائقة بالمحل صيانة لسر الله تعالى ح ان الموقف اذ التوقف تليده على هذه النتيجة لا يمكن ان يذكر

لم يعلمها الا بطريق الحكمة لا بالتصريح مخافة من عقاب الله جلت قدرته فان من المجمع عليه عندهم ان المظهر
لهذا السر المبيح به لغير اهله مرصد لحلول العقاب من الله تعالى من غير مهلة عبرة من الله سبحانه على مثل هذا السر الذي اذا
ظهر يكون في ظهوره خراب العالم وشمول الفساد وعدم الاجتماع لان علة الاجتماع في المدن التعاون من ابناء النوع
بالمعاوضة بهذين الحجرين واذا ظهر على ذلك فلا يخلو من ان يكون ظهوره عاما او خاصا فان ظهر لاولي الشوكة والاعيان
والملوك حجبوا عنه المستحق من اهل العلوم والحكمة ومنعوا عن الناس كتب القوم ومواد التدبير فلا يمكن الوصول اليها
وان ظهر على ذلك للخاص والعام حصل الاستغناء لكافة الخلق فتعطلت الاسباب التي هي علة الاجتماع ويصير على هذه
الصناعة مثل الزجاج والمدله وغيرهما من الصنائع فيحتاجون الى المعاوضة بغير هذين الحجرين ولا يوجد شرف منهما على
هذا السبيل للنقود والمعاوضة فيحصل الخلل العام وتؤول الحال الى التوقف لزوال علة الاجتماع فافهم فلهذه العلة
وجب كتمان هذه الموهبة عن الرعاع الذين لهم لا تمييز في العلوم ولا بصيرة ينجدهم في الفهم فلم يوضع في هذا العلم شيء الا على
سبيل من طرق الحكمة لا يسلكه الا ذوو الفحص والنظر بقوانين يعرفها هؤلاء المذكورون فيصلون الى الغاية القصوى من
هذه النتيجة باذن الله سبحانه ولهذا المعنى سلك صاحب المكتسب في كتابه طريق البحث والتفتيش لينبهك اولا على
النتيجة وثانيا على موضوعها وثالثا على هيولاها وكذلك رتبة بعد رتبة الى ان يتم لك النتيجة ويكمل لك المطلوب منها
فافهم فلا تنفعه النظر من مقدمة الى ان تفهم ما قبلها فان هذا العلم مرتب على قواعد مرتبط بعضها ببعض فافهم ولنرجع
الى شرح كلام الشيخ اما قوله وهذه القوى اما ان تكون لازمة للحجر في حال الطبيعة واما انما تكون بعد التدبير بالقوى التي قد
ذكرناها وهي الذوب والغوص والصبر والصبغ والممازجة والتثبيت ولما كانت طريق الفحص على هذا الاسلوب بين اما واما
قضيتين يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى مثل قول القائل اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وهذه قضية اولى
ومثل قوله اذا كانت الشمس طالعة فالنهار غير موجود فهذه قضية ثانية صدقت الاولى وكذبت الثانية ولا بد من قضايا
هي اخص من النسبة لما ذكرنا يعجز فيها الفكر عن التمييز بين الكاذبة والصادقة فيحتاج في ذلك الى مقدمات اخر كالقوانين التي
يستنبط منها الحق والصدق والباطل والكذب فقوله وهذه القوى اما ان تكون لازمة للحجر في حال الطبيعة واما ان تكون
بعد التدبير يريد بكلامه الفحص عن احوال الحجر بتحقيق هذه اللوازم التي هي القوى لانه قد صح عندهم ان الاكسير لا بد ان يكون فيه
هذه القوى الموصوفة المحدودة على ما بيناه اولا لانهم لما اجتهدوا في الفحص عن احوال الفلزات الناقص والكامل منها
وحققوا النظر في انتقال بعضها الى بعض بالتدبير والنار حسبما تقدم وصفه وشرحه وظهر لهم امكان ما اداهم الى اعادة
الحال بحسبها شرعوا بعد ذلك يبحثون عن جواهر المولدات الثلاث هل يجدون فيها جوهرا واحدا او اثنين او اكثر من
ذلك يكون فيه هذه القوى المذكورة بالقوة او بالفعل فيتمسكون به في هذه المداواة ويجعلونه عمدة لمقصودهم فنظروا
ورجعوا الفكر والتحقيق في ذلك وقالوا ان وجدنا جوهرا فيه هذه الخصوصيات والقوى بالفعل فنوع الاكسير فقد
ظفرنا



ظفرنا بالمطلوب وان لم نجد ووجدنا جوهرا فيه بعض هذه القوى بالفعل تمسكنا به وبحثنا عنه لعل ان يكون فيه بقية
القوى بالقوة يجوز اخراجها الى الفعل بالتدبير وقد حكى جابر ره في كتاب شرح الرحمة انه يمكن ان يكون الحق سبحانه قد اوجد
للاكسير معدنا كبقية المعادن ولم يهتد احد اليه ولا يمنع ذلك وكلامه في كل ما يذكره مقبول وان كل ما يقتضي الامكان
ممكن ولو وجد الحكماء الاكسير في جوهر واحد بالفعل لم يحتاجوا الى التدبير لكن لما انتج لهم الفحص الموقوف على تجربتهم المعروف
عندهم وجدوا فيه الاكسير بالقوة فاحتاجوا الى التدبير ليبرزوا ما في القوة الى الفعل باذن الله فافهم ولهذا المعنى قال الشيخ واما
ان يكون لازمة له قبل التدبير فهو اذا الاكسير فان هذه القوى لو كانت موجودة في الحجر بالفعل قبل التدبير لكان الحجر اكسيرا فلا
حاجة الى التدبير وقوله فلا يخلو اما ان يكون في بسيط فقط او مركب لما كانت القوى المذكورة هي المقصود وجودها في جوهر من الجواهر
المكونات اما بالقوة او بالفعل فلا يخلو اما ان يكون وجودها في بسيط فقط او في مركب ومراده بالبسيط الواحد بالشخص والصورة
لانه لا سبيل الى تحصيل جواهر بسيطة على الحقيقة لان عالم المكونات كله مركب انما يمكننا ان نحصل جواهر بسيطة بالنسبة الى المركبات
وبيانه ان العناصر الاربعة هي اصول الكائنات وموادها وليس لنا قدرة على تحصيل العناصر الاربع من حيث هي نار وهواء وماء وتراب
وتركيبها باي تركيب اتفق لتوجد لنا المكونات لان هذه القوى اوجدها البارئ تعالى في الطبيعة ولا قدرة لنا على تحصيلها انما يمكننا ان
نحصل البسيط المحسوس بالنسبة الينا وقد رتبنا تحصيله وهو الماء والتراب ونحتال عليهما بان نطبخهما بالنار بعد خلطهما او نحللها
في فضاء ونحصرهما فيتولد منها الهواء وعلى كل حال فلا يمكننا اذا خلطنا الماء بالتراب ان يتولد منهما ما في الكون انما ننتظر
الغاية المطلوبة لنا مما فيتنظر ما هو اصلها ومبدؤها مثل البذر للنبات والنطفة للحيوان فنقدره بما يناسب التدبير الكوني و
الطبيعة نتولاه والحكيم يراعيها الى ان تحصل الغاية المطلوبة والنتيجة المقصودة ولهذا المعنى اشار الشيخ بالبسيط الذي يريد به
البسيط القابل للتشكل فهو بسيط بالظن والمجاز لا بالحقيقة وقوله او مركب هذا احوال الحكيم في الفحص والنظر فانه لا بد ان
نظن اولا هل يكون مادة الصناعة من بسيط او من مركب وهل من صورة واحدة او من صور هي اكثر من واحدة هذا مجال النظر في
الميدان المعروف بالتخمين ولا يزال الحكيم في ذلك المجال يردد الفكر والمقدمات النظرية ويستوعب احوال الكائنات فصلا بعد
فصل الى ان يحصل المقصود فيعتبره بالموازين العقلية والامتحانات الفلسفية والحد والموجبة للحصر والتعيين فينطبق
عليه بالحد والعيان وسأريك من شرح كلام الشيخ ذلك البرهان عليه فافهم وكن من امرك على بصيرة فان فاتك العلم والتحقيق
من هذا الكتاب فبعيد ان تناله لان شرحنا فيه مبين مبرهن على قوانين المعتبرة رحمة للاخوان وسائر المتحققين من
نوع الانسان ولهذا المعنى سألنا الله سبحانه ان لا يطلع على كتابنا هذا الا اهله والسلام وقوله فبحثنا في البسائط المعدنية اذ لا
تاثير لغيرها في هذا المعنى يريد به ما ذكرنا لك اولا ان طريق الاجتهاد والفحص مع التفتيش ادى سلوكنا الى نفي النبات و
والحيوان من هذه الجملة والرجوع الى البسائط المعدنية وقد صرح الشيخ ره بقوله اذ لا تاثير لغيرها في هذا المعنى فاعلم ان كلامه
هنا ليس برمز انما هو على الحقيقة وعلى وجه التعليم والبيان واقامة البرهان المناسب على صحة القصد المطلوب من البسائط

المعدنية بسنة عن هنا تفاصيلا وشروحا لابد من ذكرها والتنبيه عليها ليتم الفائدة بكتابنا هذا ولا احتاج مع وجوده في هذا
العلم الى غيره ونقول ان القوم قد شغلوا الناس بانواع من الاباطيل كما يشاغل الانسان ولده الطفل بزخارف الحكايات وانواع
الاقاويل المضحكة واذا تاملت اقاويل القوم تجدها محشوة حقايق فمن اخذها على ظاهرها فقد باء بالخسران والحرمان
ومن تاملها وجدها على قانون الفلسفة والحدود الحكمية لا يخرج عنها وسنبين لك ذلك في كتابنا هذا لتعرف طريق الحق
ولا تخرج عن الحق الا باذن الله سبحانه ونقول ان مطلوب القوم الاكسير الذي فيه الغوص المتقدم ذكرها التي هي الذوب والغوص
والصبر والممازجة والصبغ والتثبيت فعلة الذوب رطوبة الاكسير الدهنية التي تذوب بالنار كما يذوب الشمع وعلة
الغوص ثقل الاكسير وسرعة نفوذه وعلة الصبر والصبغ والتثبيت صحة المزاج وزوال العلة فان صحة المزاج بفاعل
قاسر مزيل للعرض عن الصورة وهذا الفاعل انما يكون فعله بمناسبة طبيعية لابد منها ليقع التعارف فيتم
التاليف والاتحاد فليت شعري من اين لاجزاء النبات والحيوان مناسبة طبيعية بينها وبين الفلزات
المنطرقة المتكونة في اعماق الارض ليكون منها الاكسير ومن اين لها ثقل طبيعي تغوص به في اعماق الفلزات
وتتحد معها في نار السبك ومن اين لها صبر على النار التي من شانها جمع المؤتلفات وتفريق المختلفات فان النبات
والحيوان متكون على بسيط كرة الارض متخلخل الاجزاء سريع الانفعال قابل للفناء والاستحالة لا البقاء والدوام
فهذا برهان صحيح على ان النبات والحيوان اطلقا وفيه البيان الصريح على ان حجر القوم انما هو من الجواهر المعدنية فافهم والى هذا
المعنى اشار صاحب الشذور بقوله في قافية الصاد "اتطلب صبغا للجين تغوص وانت عن الكبريتين تحيص الى العدل
افي حيوان ام في نبات تظنه" فالعالم بالكيميا خصوص "بل فيهما صبغ ولكن خروجه الى الفعل من جنسيهما فعويص"
ولكنه من زيبقين تناسبا "فاغنيهما للطالبين محيص" مما الماء والنار اللذان توارثا بوصفيهما للاولين نصوص
انظر كيف ترك الحيوان والنبات لعلة الخفة وعدم الغوص لانه ليس للحيوان والنبات ثقل طبيعي يكون
به الغوص بالمناسبة والنفوذ في اجزاء المعدن فاعلمه واما الاستثناء هنا في قوله بلى فيهما صبغ فقد اثبت
الصبغ فيهما بالقوة واشار الى ان خروجه الى الفعل عويص عسر صعب ولابد من ان نوضح لك الصبغ
المستخرج من النبات والحيوان وما اراده القوم من ذلك على الوجه الحكمي والبرهان اليقيني لتفهم باذن الله
وبالله الهداية اعلم ان حجر القوم من جميع المولدات بالقوة وهو يشتمل على ماء ودهن وصبغ وارض
فالصبغ طبع النار والدهن طبع الهواء والماء طبع الماء والارض طبع الارض وكذلك جميع
اجزاء النبات والحيوان لا تخلو عند التفصيل من الماء والدهن والصبغ والثقل والفرق بين هذه
وهذه ان الماء المعدني تقبل بطبعه قابل للكون المعدني بخلاف ماء النبات والحيوان فانها مياه بورقية





ان خف جوهرها او ثقل فانها مياه تجف بحرارة الشمس ولا يتولد منها معدن قط واما الدهن المعدني فانه غير محترق
وكذلك الصبغ فانه نافذ بسرعة محيل للكون الطبيعي الناقص الى الكون الطبيعي الكامل واما دهن النبات
والحيوان واصباغهما فانها محترقة غير ثابتة ومسلحة في العرق ظاهر لكن ان امكن زوال احتراق الاد هان
الحيوانية والنباتية وتثبيت اصباغها وتحليلها واضافتها الى اجزاء معدنية متحللة الى ان تمتزج
امتزاجا كليا فيمكن ان يكون من هذه الاشياء اكاسير برانية واصباغ حقيقية ويكون الفعل اذ ذاك
للاجزاء المعدنية ولا يمنع ان يكون في كثير من اجزاء الحيوان والنبات خواص لها اثار في المعادن من تصليب
وتليين وتبييض وتحمير وحل وعقد وقد يمكن ان يقوم منها بالتدبير اشياء لها حقائق كما قال جابر رضي الله عنه
ان تركيب الحيوان والنبات تركيب الذات بالذات وحل وكلامه هنا يحتمل وجهين احدهما انه من العقد
على هذا المعنى العويص وحل لانه اذا فعل مثل هذا في هذه الاشياء مع بعد نسبتها فما ظنك اذا فعل مثل هذا
في الاشياء القريبة النسبة والثاني انه يمكن اذا دبرت الاجزاء الحيوانية والنباتية تركيب الذات بالذات
ان يصير لصورة المزاج منها قوة فاعلة والمقصود من تدبير هذه الاشياء تمرين الطالب وترتيبه في الاعمال
وترقيه من الاخس الى الاشرف ومن الادون الى الاعلى وان كانت اصول المولدات الثلاث هي العناصر
الاربع والاسطقسات والمقصود من المجموع خلاصة لطيفة يمكن اتحادها بالنوع على نسبته وصنعته فانما
اولى ان ناخذ القريب النسبة السريع الاستحالة للمعنى المطلوب ام نعدل عنه الى البعيد النسبة البعيد الاستحالة
الذي يحتاج الى حركات عديدة وضروب من انواع الاستحالة الى ان يتم منه الامر المطلوب او شبهه مثل
من علم ان الفولاد يعمل منه السيف فعدل عنه الى الحديد او الى ابعد منه مثل الرصاص والفرق في هذا
ظاهر وضربنا لك الامثال وكررنا عليك من غير عي ان من الحيوان والنبات منافع شتى واعانات
كما يستعمل البواريق والتنكارات والنوشادرات لمقاصد ويمكن ان يكون منها اصباغ نالمه مستحيلة
محترقة فان احتيل عليها بضروب من الاحالات الحكمية لبساطتها كانت غير محترقة وكان منها اصباغ
فائقة لكن بعد تعب وصعوبة ان امكن هذا للفيلسوف البالغ وقد لا يمكن ان يكون ذلك الا لتام قص
الرتبة في الفلسفة لعسره فان من كلف الاشياء غير طبايعها رام الممتنع واحتاج الى ان يحلها الى
بسايطها ويستخرج منها الغريب فيطرحه ويعدل له كونا اخر ويقرب البسايط بالتلطيف الى ان يقبل
وقد لا يقبل لعسر النسبة وخفائها فان المزاج من اعسر الاشياء في هذا العلم والى هذا المعنى اشار الا
ستاذ جابر في شرح كتاب الرحمة حيث قال وقد يمكن ان يكون الاكسير من كلما في العالم لكنه من جهة

اقرب منه من الاشياء ومن شيء يمكن ان يكون منه ومن شيء هو اوسط فقد بان بما قصدنا بيانه وقال في مكان
آخر من رام اخراج جسد الزيبق مفردا عن روحه يحتاج الى تحليل الطبايع التي منها كان فاما ان يكون
مما يمتنع واما مما يعسر جدا وقال في مكان آخر كالو رمنا استخراج حرارة الدم من رطوبته ولغر من جسمه
لزمنا من ذلك محال والمحال ما لا يتصور ولا كون له وقال في مكان آخر كذلك من رام استخراج جسم
الزيبق منفصلا عن روحه وامثاله من الاشياء او صبغ الجسم كالذهب والفضة منفصلا عن جسمه وما اشبه
ذلك واذا كانت لنا ارواح صابغة وان كانت لها اجسام حاملة وكذلك نفوس رابطة وان لها
اجسام صافية طاهرة فما حاجتنا الى ذلك وما يطول زمانه ولعله لا يكون وقد اوجدتها الطبيعة من ذلك ما احتجنا
اليه فافهم اشارات هذا الاستاد الفاضل في هذا ترشد ان شاء الله تعم وقال الالهي والكبير سقراط الداعي الى محض
التوحيد بالحكمة كلاما مناسبا لما نحن بصدده اني لاعجب من جملة يسمعون اول كلام الانسان فيحكمون عليه ويكون
آخره ناقضا لاوله واوله موافقا لآخره وعلى حسب ذلك شواليا تلمون ما قال الى آخره فان اوجب العدم فالعدم
ان كان صوابا وان اوجب الوجود فالوجود ان كان حقا وان اوجب التوقف فالتوقف ان كان ذلك صوابا
فافهم كلامه هنا فانه قانون الترتيبة وطريق الاجتهاد وقال في تصحيحه فان قدر قادر ان يركب ارواح الحيوان
وحياتها كما تركب الذ اثبات في التلزيج والانحلال لم يفارق كانت نسبة تقا وما من المعدنيات متشاكلها
في الطبيعة وليس مع ذلك بعالم يصبغ جسده ذائب ولا متعلق به لبعده منها الا ان يكون فيه زيبق او
او يدخن بكبريت فانه اذا ادخن بكبريت او كان فيه زيبق الدخوق الاكسير بالزيبق والكبريت
والدخوق بالجسد وقال جابر رحمه الله في شرح هذا الكلام في كتاب الضمير وقد ذهب هذا القول بعقول
قوم حتى انهم استخرجوا الزيبق والكبريت من كل شيء في العالم وعملوا به وقالوا هذا افضل ولعمري انه كذلك
ولكن النظر ما اصل الزيبق والكبريت وهو من كل شيء موجود ام لا فان كان كذلك فان اشياء قد تنوب
عن اشياء آخر كثيرة فاذا نابت مثل الدهن عن الزيبق والصبغ عن الكبريت والماء عن المياه المعمول
والارض عن الجسد الى ما يتبع هذه المثالات فاذا كان الامر على ذلك فهو الذي قصد اليه الفاضل
وذلك انه اذا كان يرى للشيء وجهان لم يحكم بان له وجها واحدا فان ذلك خطاء في صناعة الفلسفة
وليس مثل سقراط المعظم من يوهم ذلك ولكن ذلك من نقصان اداة المتدبر لكلامه والسلام
وقال المبرز في الحكمة سقراط في هذا المعنى الا ترى ارواح الحيوان والنبات كيف تصعد فيطول الحيوان
في مجرمته وينبت النبات وذلك لصعود الروح ومد الجسد معه والذ اثبات بطيئة الكون لان كونها
في المعادن الكرب البرد والذي يتكون بالحرارة يكون سريعا والذي يتكون ببرودة يكون بطيئا كثيرا

ثم قال

[illegible]





ثم قال لا يكون تركيب الحيوان والنبات مثل تركيب المعدن الا في زمان طويل او على طريق الميزان الطبيعي
ومراس لطيف وتدبير شفيق عليم اديب ذي نور والسلام فهذا اماكن ايراده الآن على ما نحن
بصدده ونبين لك وجه الحق فيه بتصريح من اللفظ في عدة اماكن فافهم مراد القوم بما ذكروه من المعدن
والنبات والحيوان لتكون على بصيرة فحجر القوم على الحقيقة من المعدن لا من النبات ولا من الحيوان
وان كان حجر القوم من النبات والحيوان بالقوة واخراجه الى الفعل عويص كما قال صاحب الشذور
وما يليناه من كلام الحكماء فان اوردت علينا كلام الامير خالد بن يزيد في قافية الباء من فردوسه
في نفي المعدن واثبات الحيوان بقوله واترك معادن ارض الله قاطبة واقصد الى حيوان كامل نضر
وكذلك ما ذكره غيره في هذا المعنى فالجواب عن ذلك ان المعادن التي لا روح فيها ولا حركة قابلة
للنمو والزيادة فيترك فان حجر القوم ليس كذلك ولما كان حجر القوم متحركا ناميا قابلا للنمو والاغتذاء
سمي بالحيوان الكامل بالنسبة الى طور وجوده فافهم ولا زيادة على ما ذكرناه لك في التفهيم والسلام
والمانبت عند صاحب الكتب رحمه الله النسبة المعدنية المكون منها الاكسير قال فحيثنا في الهبايط المعدنية
اذ لا تاثير لغيرها في هذا المعنى فاطلق النفي ولم يلتفت الى ما في الحيوان والنبات من المنافع ومن
امكان استخراج الاكسير منها على الوجه الذي تقدم وصفه من المزاج والطريق البعيد لانه حيث راى الطريق
القريب اخذته والقي ما سواه وفارق القوم في هذه المسئلة لما تحققه من قصور اهل زمانه وبعدهم
عن الحكمة واتبعناه نحن في رايه واستوعبنا الصريح والبرهان لما تحققه ان هذا العلم عليه واقيه من الله
فلا يحصل الا لمن قسمه الله له وان كان ما ذكرناه من التصريح خطأ في الفلسفة وغيرها بين عند الحكماء فرانها
ان تدلك على الصواب نرجو بذلك عند الله الثواب وقوله فوجدنا الكبريت اذا القي على الفضة سودها
وكسرها وكذلك الزرنيخ لكن الكبريت لم يسوده الا لشدة حرارته ويبسه ومناسبته ووجدناها مع ذلك
منحلة بتكرار النار سريعة الاستحالة فتركناها لما كان الكبريت سريع الاحتراق بما فيه من شدة الحرارة
واليبس والقى رطوبة الفضة في نار السبك فاشاطها ويبسها فكسرت الفضة لشدة حرارته
ويبسه واسودت بما في الكبريت من المناسبة المعدنية لان السواد من سر المزاج وظهور اثر النفس على
ظاهر الاجساد ولو كان سواده ثابتا بالاستحالة الى الحمرة لان السواد الظاهر على الوجه حمرة مكاشفة
لكنه منقلع سريع الاستحالة بالنار وتكرار السبك فوجب ترك الكباريت والزرانيخ اذا كانت على
هذه الصورة لاحتراقها وسرعة انسلاخ اصباغها وقوله وجعلنا الى المرقشيثا والتوتيات والمغانيس

فيه اشارة الى ان الكبريت ان ورد بهذه ... فيه صبغ ذهبا كما بين في ... الحكمة صبغ

فوجدناها تؤثر لكن تأثيرا فاسدا لنوع غير التوتيا فانها تصفر النحاس صفرة ذهبية انظر الى هذا الرجل
وفضله كيف يتهتك على خواص المعادن رتبة بعد رتبة ويفيدك اسرارها على وجه فلسفي فانه لما تكلم
على الكباريت والزرانيخ وما فيهما من شر المناسبة ونبه على سرعة استحالة اصباغها لكونها قريبة من النار
لافراط ما فيهما من شدة الحرارة واليبس اخذ يتكلم على المرقيشيا والتوتيات والمغانيس وذكر انها
مؤثرة لما فيها من المناسبة ايضا لكنها مفسدة للنوع لافراط يبسها واستثنى التوتيا لان نسبتها
من النحاس نسبة قريبة ولهذا المعنى صارت تصفر النحاس صفرة ذهبية لمناسبة خفية من النفس
الصابغة وانما مثلها معه كمثل النحاس مع الفضة لكنها ليست متممة وتصيره ذهبا لا يصدى
بما يصدى به النحاس كالخل والحموضات ولا تتخلص كما تتخلص به الرصاص كذلك باقيها اعني الاحجار
المسحقة قوله وانما مثلها معه الضمير عايد على التوتيا مع النحاس كمثل النحاس
مع الفضة فان التوتيا تصفر النحاس وكذلك الفضة تفسخ لون النحاس من الحمرة الشديدة الى الصفرة
الذهبية قال الشيخ ولكنها ضمير عايد على الفضة لان الفضة غير متممة للنحاس ولا يمكن ان تصيره
ذهبا لا يصدى بما يصدى به النحاس فان الفضة وان صفرت النحاس بعد حمرته فانه اذا التقى عليه
الخل والحموضات يصدى او يبيض او من شان الذهب لان الذهب لا يصدى بهذه الاشياء كما يصدى
النحاس واما قوله ولا تتخلص كما تتخلص الرصاص هذا الضمير عايد على الفضة والنحاس فقط فان الفضة
تتخلص بالرصاص والنحاس لا يتخلص كما تتخلص الفضة فاعلمه وقوله وكذلك باقيها اعني الا
حجار المسحقة لا يمكن ان يكون منه الاكسير المطلوب لما غلب عليها من شدة اليبس وقلة الرطوبة فانهم
ثم تركناها وجئنا الى المعدن المنطرق فالقينا النحاس الاحمر على الفضة فذاب
كذوبها ومازجها وصبغها لكن قعد به عن كهبر الذهب شيئان وهما الصبر بحيث لا يفرق بالتخليص
والتتميم بحيث تصير تلك الصورة ذهبا لا يخالفه في شيء من اوصافه لما اعطى الشيخ
قانون الحكمة في التعليم باحوال الزرانيخ والكباريت والاحجار المسحقة اخذ يتكلم فيما هو اعلى من هذه
درجة وهي الاجساد المنطرقة فبدأ بالنحاس لانه شبيه بكهبر القوم الاحمر لونه وهو ذائب ممازج
صابغ ولكنه غير تام الغوص ولا تام المزاج لافراط حرارته ويبسه وتخلخل جسمه واحتراق دهنه
فانه لو صح مزاجه بالفضة بعد غوصه في جميع اجزائه لما افترق منها بالتخليص لكنه مازجها واختلط
باجزائها وظهر لونه عليها ولم يتحد بها لافراط يبسه فلم يصبر على نار التخليص وكذلك القلعي





مع النحاس فانه يذوب معه ويمازجه ويصبغه لكن يعجز عن الصبر والتتميم وذلك انه يكسر النحاس عند الاختلاط به
ويتخلص بالخلاص لما رأى الشيخ ان النحاس يشابه اكسير الحمرة تامل ان القلعي يشابه كهبر البياض
وذلك انه يذوب ويغوص بزيادة الرطوبة ويمازج ويصبغ لكن لما كانت الرطوبة التي في القلعي رطوبة زيبقية
قليلة الدهنية الصافية الكبريتية وكان ما فيه من الدخان ردي في الكيف شديد اليبس والاحتراق اوجب
في النحاس التكسر واجتمع ما فيه من كثافة واحتراق الى ما في النحاس من احتراق فصار كالمرقيشيثا في الصورة
الدفنية الاشماق واما قوله ويتخلص بالخلاص ففيه نظر ووجه محتمل وحقيقة اما النظر فانه من المعلوم
ان القلعي يمازج النحاس ولا يفترق منه لكن على نسبته وزينته فان امتزجا على النسبة المذكورة فلا يفترقان
ومع كونهما لا يفترقان فلا يتخلص احدهما من الآخر واما الوجه المحتمل فان الرصاص اذا خالط النحاس
على غير نسبته وزينته فان النار يميل عليهما في ذلك على قدر الخلل في النسبة المذكورة واما الحقيقة وهو
مراد الشيخ في قوله ويتخلص بالخلاص يعني انه لا يثبت للخلاص لان هذا المصنوع من القلعي لا يخرج
من الرباس فهو متخلص الى الفساد بالخلاص لانهما يحترقان والسلام وكذلك الزيبق
مع النحاس فانه يمازجه ويصبغه لكن يعجز عن الصبر والتتميم فكان هذا من العقاقير البسيطة ممتنعا
لما ذكر الشيخ ما يشبه الاكسير الابيض من الاجساد المنطرقة وما يشبه الاكسير الاحمر منها القى عليها
ان يذكر الزيبق وفعله في النحاس لان الزيبق ابيض فذكر انه يبيض النحاس ويمازجه ويصبغه غير انه
غير صابر لنفوره وسرعة طيرانه وانسلاخه ومن كانت هذه حاله فهو متمم واما قوله فكان هذا من العقاقير
البسيطة ممتنعا يحتاج الى بيان لان هذه العقاقير وصفها بانها بسيطة وهي في الحقيقة مركبة ومراده
بقوله انها بسيطة وجهان احدهما انها قابلة للتركيب والاختلاط والامتزاج فهي بهذه النسبة بسيطة
قابلة للاستحالة ولولا انها قابلة للتركيب والاستحالة لبطلت هذه الصناعة وقد ذكرنا ثبوت ذلك
في باب امكانها والرد على من انكرها فالاجساد والارواح تسمى بهذا الاصطلاح بسيطة وكذلك الكباريت
والزرانيخ والمغنيسيا والزيابق تسمى بسيطة لانها قابلة للتكوين مثل النطفة للانسان والبيوض
للحيوان والبذور للنبات والوجه الثاني قوله البسيطة يريد انه لا يمكن ان يكون الاكسير من مفرد انما
يكون مركبا من عقاقير مناسبة فان عمل الاكسير من العقاقير البسيطة بمفرد منها ممتنع فافهم وانظر
لما ذكرته لك ترشد ان شاء الله تعالى فوجب ان يكون مركبا ويكون فيه هذه القوى المذكورة
ذكر الشيخ طريق البحث بالنظر الفلسفي والاجتهاد بتقسيم اجزاء الموجودات رتبة والفحص
عن اسرار المولدات ليقع التعيين على الاصل الذي يتولد منه الاكسير وهذا الكلام لا تجده على هذا الترتيب

الا لصاحب هذا الكتاب اعنى المكتسب ولا تجد هذا السر بهذا الكشف الا فى هذا الشرح والله اعلم
فانا لم نجد اسمح فى هذه الصناعة باصرح مما كشفناه فى هذا الكتاب الا ان يكون الاستاد جابر بن حيان
رحمه الله فانه صرح باسرار هذه الصناعة كلها الا فى اماكن لا ثوبه اليها ولا يظفر بها ولا يعرفها الا عالم
وفقه الله واطلعه عليها والسلام ولما تقرر امتناع حصول الاكسير من الدواء المفرد وجب ان يكون
اصل الاكسير مركبا من عقاقير كما تقدم ويكون فيه هذه القوى المقدم ذكرها التى هى الذوب والغوص
والممازجة والتصبر والصبغ والتتميم فلابد ان يكون هذه القوى فى الدواء المركب منه للاكسير اما بالفعل
واما بالقوة واما بعضها بالفعل وبعضها بالقوة واما بالقوة والفعل وفى الحقيقة ان هذه القوى
لا يمكن وجودها كلها فى دواء قبل التدبير لا مفرد ولا مركب لا بالفعل ولا بالقوة والفعل ولكن
يمكن ان يكون فى الدواء هذه القوى بالقوة وبعضها بالفعل فافهم فبحثنا فى العقاقير
المعدنية الموافقة لهذا المعنى فلم نجد فيها جوهرا يصلح ان يركب منه الاكسير غير الذهب وذلك انه ذائب
ممازج صابغ ليس بالفعل لكن بالقوة صابر متمم لان الفاعل اولى بالتتميم من غيره
اعلم ايها الناظر فى كتابى هذا ان صاحب المكتسب فارق القوم باذاعته لكثير من اسرار هذه الصناعة
وهتكه لاستارها فى عدة مواطن من كتابه ولا سيما فى هذا الموطن وفى اول هذا الفصل وعدة اماكن
فيه قد صرح بالحجر واسمه وحقق مناط القوم فيه بالتعليل والتدريج والترقية والتفهيم فاما قوله فبحثنا
فى العقاقير المعدنية الموافقة لهذا المعنى يريد بالموافقة هنا النسبة القريبة من الاكسير فمتى
رايناها جوهرا فيه النسبة القريبة بالحدود المعينة للقوى المقدم ذكرها فنقول انه هو المادة التى
فيها اكسير القوم بالقوة واما قوله فلم نجد فيها جوهرا يصلح ان يركب منه الاكسير غير الذهب يريد
به ذهب القوم الذى فيه الاكسير بالقوة وبعض الفعل فان قلت ان ذهب القوم هو الاكسير
فالمقصود ذهب العامة لا ذهب القوم فنقول فى جوابك اعلم انه يطلق اسم الذهب
على كل معتدل فلهم فى تدبيرهم اجزاء يظهر من مركبهم تسمى بالذهب وكل يطلق عليه ذهب
القوم ولكنا نرشدك اليه بقولنا انه يمكن ان يكون ذهب القوم من ذهب العامة لقرابته
به وشبهه له لان ذهب العامة ناقص وذهب القوم تام يصلح ان يتولد منه الاكسير للطافته
وروحانيته واستعداده لقبول الصبغ الداخل عليه وانبساط الروح به وفرحه بها ولا يمكن ان
يتولد الاكسير من ذهب العامة لجسادة طبعه وتلزز اجزائه وعسر انحلاله واعلم انه اطلق
اسم الذهب على كل ثابت على النار غير محترق سريع القبول للقوى الاكسيرية فافهم واما قوله لانه ذائب



ممازج صابغ ليس بالفعل لكن بالقوة وان عاد الضمير على اقرب مذكور فيكون الصبغ وحده ليس بالفعل
والحق ان هذه القوى فيه بالقوة لان الذوب فيه تفصيل لانه ما كل ذائب حجر القوم لكن حجر القوم ذائب
بذوب مخصوص له لا يشاركه فيه غيره فاذا انتقل الى المرتبة الاكسيرية استحال ذوبه الاول الى الثانى وصار
سريع الذوب لا محالة فحجر القوم ذائب ذوب الاكسير بالقوة لا بالفعل وكذلك غوصه لان غوص الحجر فى حال
الحجرية غير تام النفوذ لقصور حرارته فاذا صار الاكسير ازدادت حرارته وغاص غوصا محكما بخلاف
غوصه فى حال الحجرية فالغوص فيه ايضا بالقوة اعنى غوص الاكسير وكذلك الممازجة لان ممازجة الاكسير
غير مستحيلة بخلاف ممازجة الحجر لغيره فالممازجة الاكسيرية ايضا فيه بالقوة وكذلك الصبغ والصبر والتتميم
واما قوله لان الفاعل اولى بالتتميم من غيره يريد بالفاعل هنا العنصر الحار لان المقصود زيادة
الحرارة فى الحجر والعنصر الحار اولى بالتتميم من العنصر البارد لان البارد علة النقص كما ان الحار علة
لتمام النضج وكمال الطبخ فهو اولى بالتتميم من غيره فلما كان الحجر حارا تاما كان اولى بالتتميم من البارد
الناقص فاعلمه لكنا وجدناه اذا القى على الفضة لا فعل فيها الا ما نفعل هى فيه ووجدناه
يفارق الفضة بالتعليق فعلمنا انه اعدل الاجساد وليس فيه صبغ زائد يصبغ به غيره وليس فيه زيادة
حرارة يسخن الفضة ويلززها ويجعل للنار قوة على تعجيل الفعل بها هذا الكلام كله
منطبق على وصف الذهب المعدنى لانه اذا القى على الفضة لم يظهر فيه صبغ محلول يغلب عليه
بياض الفضة فكان اللون متولدا منهما ومن فعلها فيه وفعله فيها ومع ذلك مزاجهما بالسبك ليس هو
تام بل اختلاط ومجاورة ويحصل منهما انطلاق هذه بالتعليق والدليل على انه اعدل الاجساد
لانه لا يسود الفضة ولا يظهر فيها اليبس ولا يؤثر فيها فسادا جملة كافية ومن كانت هذه دلائله فهو
اعدل الاجساد قال الشيخ وليس فيه صبغ زائد يصبغ به غيره وليس فيه زيادة حرارة يسخن الفضة
ويلززها ويجعل للنار قوة على تعجيل الفعل بها اعلم ان الذهب الذى يتولد منه
الاكسير ليس فيه صبغ زائد لان الصبغ فيه بالقوة وان كان الصبغ فيه فهو ضعيف على مقدار جسمه
واما نقص صبغه فمن نقص حرارته لانه اذا تمت حرارته تم صبغه وسخن الفضة ولززها وجعل
للنار قوة على تعجيل الفعل بها لمناسبة الحرارة للنار العنصرية فانها اذا لاقت حرارة الاكسير
فى نار السبك للفضة اثرت فى الفضة تاثير الصلابة والتلزز وظهور الصبغ فاعلمه
فاحتجنا ان نغذيه برطوبة منها كله متحدة بيبوسة مشاكلة حتى متى زادت فيه الحرارة انعقدت
معه واحالها هو الى جوهره وكان هو علة ثباتها على النار وكانت هى علة صبغه وفرفرته

فصار حارا يابسا احمر سريع الذوب اذا القى على الفضة صبغها ونورها وتممها واحالها الى جوهره وبلغها
اكمل حالاتها          اعلم انه لم يحسر احد من متقدمى هذه الصناعة ولا المتأخرين منهم ان يتفوه
بمثل ما تكلم به هذا الرجل من الكلام الصحيح القريب لهيئته على وجه الحكمة فرحمه الله ما اعلى درجته واكبر
همته واحسن شيمته فانه قد اذاق بعلم الصناعة على التمام والكمال فى كتاب صغير الحجم طال ما دونوا ذلك
فى كثير من الكتب وملأوا بها بطون الصحف من قديم الزمان الى الآن ولم تحتج بعد شرح كلامه
في هذا الكتاب الى شئ مما دون من كتب الحكماء على الاطلاق ان فهمت والله المستعان اما قوله
فاحتجنا ان نغذيه برطوبة مشاكلة متحدة بيبوسة مشاكلة جمع الشيخ فى هاتين الكلمتين علم
الصناعة من اولها الى آخرها لان تصور الصناعة كلها فرع من هذين الاصلين ورموز القوم وما اتوا به
من وجوه الالتزامات والتشابيه بكل ما فى العالم سترا وتعمية على السر وهما مع كثرة الخفا والكتمان
ما بينة الظهور يعرفها كل احد لاسيما الحكيم عندما يتأمل قول الشيخ فى معنى المشاكلة لاسيما وقد صرح
بالرطوبة واليبوسة وصورة الاتحاد بينهما وقد اشار صاحب الشذور الى هاتين بقوله فى قافية
الضاد          ولكنه من زيبقين تناسبا          فما عنهما اللاطلبين محيص          هما الماء والنار
اللذان تبرت          بوصفيهما اللاولين فصوص          واليها اشار فى قافية الذال بقوله          فهذى
هى الاركان منها مشاكل          ومنها بكلى قوتيه محاذى          اصول اعدتها الطبيعة آلة          فلا صنع
الا ان توسط هاذى          الم تريا ان الحكيم لعلمه          بها يقتضى افعالها ويحاذى          فيلقط من بين
الخبائث جوهرا          ولكنه عن وصفها بمعاذ          فيجعله بالسحق من بعد غسله          وتخفيفه بالرفق
اى جذاذ          ويحرقه بالماء والنار برهة          ليلطف من اجزائه بجذاذ          هناك يلوذ الدهن
بالماء عن لظى          من الفلك الاعلى بخير ملاذ          فيرجعه عودا الى الجسد الذى          جواهره فى البدء
غير جناذ          وينضج فى تكراره لجنينها          غنا ليطها فى الطبخ بعد جذاذ          فيخلص عين الجسم
من شائب القذا          اذا كان عين النفس ليس بقاذ          وينفخ فيه الروح بالعدل مثلما
حذى النعل تحت النعل مذ به حاذى          فيبعثه حقا ويبقيه صابرا          عليه ليبقى دائم وتغاذى
هنالك يبدو فى غلالة نرجس          عليها رداء من شقايق واذى          احق بتاج الملك
من راس قيصر          وذى العدل كسرى فارس بن قباذ          هو الملك الفيض الذى ضمن الغنى
فبذ ملوك الارض كل بذاذ          واما قول الشيخ حتى متى زادت فيها الحرارة انعقدت معه واحالها
الى جوهره لان الحرارة العنصرية الطابخة تقوى الحرارة الغريزية فى الجوهر المتكون عن الرطوبة

في الحاشية: الشيخ

في الحاشية: الذى بين الرطوبة المشاكلة المتحدة باليبوسة المشاكلة وعلى هذين الاصلين ٢





واليبوسة وبعثين الحرارة الغريزية التى فى الجوهر الذى سماه صاحب المكتسب بالذهب فيتم المزاج للمشاكلة ويقع
الاتحاد فى الصورة وينعقد ذلك كله الانعقاد التام فيستحيل مادة الغذاء الى المغتذى كاستحالة
الدم للبدن الانسان لان الغذاء المجموع فى كل جسد تام قوة تحيل الغذاء المناسب الى جوهره فافهم والى هذا المعنى
اشار صاحب الشذور بقوله فى قافية الراء          الم تريا ان الغذاء بعينه          حرارتنا بعد ابيضاض محمرا          دما قانيا حتى
اذا ما تحضنت          به النار فى اصلابنا وتحدرا          وصار دما من بعد ما كان نطفة          تكامل حتى صار خلقا مصورا
واما قوله وكان هو علة ثباتها على النار وكانت هى علة صبغه وفورته          اعلم ان الجسد الثابت المقتدر بالغذاء
المقدم ذكره لما احال الغذاء الى جوهره استحال الغذاء من التغير الى الثبات ومن الاعوجاج الى الاستقامة
ومن العلو الى الانحطاط لان مادة الغذاء كانت مجردة عالية روحانية فاستحالت الى صورة الانسان
سافلة جسدانية وكسبت المادة الروحانية نضارة وحسنا وكمالا فى لونه بالحمرة الشديدة والفرفرة
الزائدة فافهم          واما قوله فصار حارا يابسا احمر سريع الذوب اذا القى على الفضة صبغها ونورها وتممها واحالها
الى جوهره وبلغها اكمل حالاتها يريد بقوله وصار الاثنين الذين هما الغذاء والمغتذى المقدم وصفهما
وقوله حارا يابسا يتبين ان الصورة الاتحادية صيرت الاثنين واحدا حارا يابسا          واعلم ان اكسير الحمرة
حار يابس لا مطلق انما هو حار يابس بالنسبة الى الفضة والى اكسير البياض وفيه تفصيل هو ان الحرارة
واليبس صورة النار العنصرية المنضجة لكل ما كونته الطبيعة من الاشياء القابلة للاحتراق ولم يكن
مراد القوم بقولهم ان الاكسير حار يابس ان يصير محرقا فاسدا ناريا وانما اطلقوا عليه الحرارة واليبس
الا لقوة فعله لانه يفعل فى الاجساد فعل النار بالقوة المزيلة للاعراض لا بالقوة المفسدة للكون لان
الاكسير انما يحرق الاوساخ التى هى الاعراض ويخرجها عن الجسم فى نار السبك كما يخرج الادوية الحادة امراض
جسم الانسان بالاستفراغ          ولم يطلق على الاكسير اليبس الا لوجهين احدهما انه ارضى وكل ارضى
يابس والثانى لانه يلبس فى فعله كالسيف القاطع بحدته لا انه يابس بجساوته فانه فى جسمه لدن
وفى ذوبه دهن كالنبتين شرح احواله عند تمام الاكسير فى اثناء كتابنا هذا فاعلمه          واما كون لونه احمر
فالحمرة اكمل الالوان واعلاها لعلو نسبتها بالعنصر الاول التى هو النار واطلق على الاكسير الحرارة واليبس
نسبة الى لونه ايضا          واعلم ان الالوان البسيطة اربعة الحمرة والصفرة والبياض والسواد وما عدا هذه
فهى الوان مركبة مثل الزرقة والخضرة وغير ذلك وفى كل لون عدة الوان وسنذكر علل ظهورها فى
درجات العمل ان شاء الله تعالى فان قال قائل لم نسبت ~~الالوان~~ اللون الاحمر للنار وانما
هو للهواء لان النار للصفرة والدم للحمرة كما هو مشهور فجوابه ان الهواء البسيط لا لون له وحمرة الدم

في الحاشية: مقفنذر

لايكون الامر النارى مع ان الحمرة صغرة متراكمة فلما وصف الاكسير بالحرارة واليبس والقوة النارية كان
اللون الاحمر من لازم الحرارة النارية لاسيما وقد اشتدت حمرته وبلغ الى القرفزة فلا يقال له فى
هذه المرتبة حارا رطبا دمويا هوائيا وان كان فيه رطوبة دهنية يلبسك بها انما يقال له انه حار
يابس لاشتداد الحمرة فيه وتراكم لونها وقوة فعله وقد صرح الشيخ بعد قوله حارا يابسا احمر فقال سريع
الذوب فلم يعتبر فى سرعة ذوبه كثرة الرطوبة فيه انما اعتبر القوة الغالبة وهذه عادة القوم فى
اثباتهم الحقايق واما قوله اذا القى على الفضة صبغها ونورها وتممها واحالها الى جوهره وبلغها الكمل
حالاتها يريد بذلك فعل الاكسير فى الفضة فانها لم يقعدها عن الذهب الا اللون وخفة الجسم
بواسطة البرد وقلة النضج كما تقدم فيقابل كيفية البرودة منها كيفية الحرارة من الاكسير فيسرع اليها
النضج ويتم فيها الطبخ فيتلزز جسمها وينصبغ لونها ويستحيل بقوة الاكسير الى جوهره فيبلغ الى
اكمل حالاتها من الطور الذهبى الذى قصر حر الطباخ المعدنى عن ان يلحقها به فافهم
واما اكسير الفضة فجزء من اكسير الذهب عند بعض الدرجات قبل كمال الطبخ وتمام الكمية فيصير
ايضا نابتا حارا رطبا بالاضافة الى اكسير الذهب فيلقى على النحاسين والرصاصين فيصيرهما فضة
لا شك ان اكسير الفضة يتم امره قبل تمام الطبخ وقبل تمام الكمية ايضا لانه يفهم
من قوله وتمام الكمية انه معطوف على قبل كمال الطبخ بعد تمام الكمية وليس كذلك انما اكتفى بقوله
فى الحالتين ليعود الضمير على قبل ومعناه قبل كمال الطبخ وقبل تمام الكمية فحذف الثانى واكتفى
بالاول ليفهم ذلك من يفهمه لان الكمية لو تمت فى هذه الدرجة لبلغ الاكسير غايته فى الرتبة
وهو طور الحمرة فافهم واما قوله فيصير ايضا نابتا حارا رطبا بالاضافة الى اكسير الذهب فيلقى على
النحاسين والرصاصين فيصيرهما فضة فهذا كله بين ظاهر لا يحتاج الى تفسير
واعلم ان الحيوان والنبات فيهما ثلاث قوى قوة نامية وقوة غاذية وقوة مولدة فاما
القوة الغاذية فهى قوة فى مادة العمل المحيلة الى شبه جوهر المغتذى بدلا لما يتحلل من اجزائه
فتسمى غاذية وقوة موجبة للزيادة فى اجزائه على التناسب فى الاقطار لا كيف اتفق حتى
يبلغ الى غاية ما من المقدار وتسمى قوة نامية وقوة توجب اختزال فضلة من المادة ليكون
مبدأ الشخص اخر وتسمى مولدة وهى تستخدم القوتين الاثنتين

اعلم ان هذا الرجل
قد اتى فى هذا العلم بما لم يسبق اليه فانه قصد فى كتابه تحقيق التعليم وتعليل الحكم باقرب وجه
لا بابعده ليحصل على الفايدة المطلوبة من له ادنى ممارسة وبصيرة فانه لما ارشد فى بيانه الى

حجر



حجر الهيولى المتقوم منها صورة الاكسير وذكر المادة الغذائية بوجه فسيقى وذكر الجوهر المغتذى اخذ يبين
بعد ذلك تعليل القوى على وجه التحقيق لا المجاز ليعلم المقصود من كلامه ويفهمه من له ادنى بصيرة نافذة
باذن الله والله يرزق من يشاء بغير حساب فذكر ما يختص بالحيوان والنبات من القوى ليحقق مناط العلم
باحوالها وكيفية تصرف القوى فيهما وشرح حال كل قوة على حسب فعلها واشتراكها فقال ان الحيوان والنبات فيهما
ثلاث قوى وهى قوة نامية وقوة غاذية وقوة مولدة ثم بدا بالقوة الغاذية لانها الاصل فى التقديم
من هذه الثلاثة وهى العلة السببية للكون لان ما لا غذاء له لا نمو له وما لا نمو له فلا يتولد منه لتقصير فعل
الطبيعة عنه لانه قال فاما القوة الغاذية فهى قوة فى مادة العمل المحيلة الى شبه جوهر المغتذى لان القوى
روحانية المبدأ فلا يمكن التعبير عنها لخفائها وظهور آثارها وهى من اوضح دلائل البرهان على التوحيد للبارى
هذه المصنوعات لان هذه القوى لا يدرك الا بالمعانى والاثار ولها موضوع تحمل عليه كما قال الشيخ
ان القوة الغاذية قوة فى مادة العمل المحيلة الى شبه جوهر المغتذى فقرر ان مادة العمل لا بد ان يكون
قابلة للاستحالة لانها هى مستحيلة فى نفسها بضروب من انواع الاستحالة الى ان صارت فى رتبة تسمى
بالمادة ولولا استحالتها الى شبه الجوهر المقصود لما جاز لها الوصف بانها مادة العمل فلما قربت
نسبتها الجوهر المغتذى صار فيها قوة روحانية تسمى الغاذية والقوة الغاذية يختلف تاثيرها فى
النبات والحيوان فاما النبات فليس له مادة لهذه القوة سوى الماء ولطيف الارض والعلة
لهذه القوة حرارة الشمس لانها تعين الحرارة اللطيفة الموجودة فى باطن الارض المتصلة باصول
النبات السارية فى عروقه فيتهيأ بهذه القوة لطيف الارض مع الماء فيصير غذاء متصلا عوضا
عما يتحلل من اجزائه واما الحيوان فان القوى الغاذية موجودة فيه وكل ما يكون غذاء له فهى
فاعلة والعلة لهذه القوة الحرارة الغريزية الموجودة فى باطنه فاذا تهيات مادة الغذاء احالتها
القوة الغاذية الى جوهر بنية الانسان بدلا عما يتحلل من اجزائه وهذه القوة هى اصل لجميع القوى التى
ذكرنا واما القوة النامية فانها تتولى التدبير بعد القوة الغاذية فتاخذ من الغذاء ما كان مناسبا
بزيده فى اقطار الجسم وجميع اجزائه على نسبة معلومة الى ان يبلغ الجسم غاية هى له من المقدار
كما ذكر الشيخ واما القوة المولدة فتنقسم الى قسمين احدهما متعلقة بالنبات والثانية بالحيوان
فاما القوة المولدة فى النبات فهى متوصلة فى اصوله وبزوره متحركة بمواد الطبيعة وبسايط الاركان
الى ان يتولد منه مثله واما القوة المولدة فى الحيوان فانها هى المعبر عنها بالشهوة فانها تحرك
كلا من الذكر والانثى بحركة شوقية ارادية الى ان يلتقيا بالمماسة والالتزام والمباضعة

وفي بلك كالة تفعل القوة المولدة فعلها بشدة شهوة فتحيل من مادة الجسم فضلة يعبر عنها بالمني والنطفة والماء فيلتصق ماء الذكر وماء الانثى في قرار الرحم وينضم عليه من داخل بعد اختلاط وامتزاج فيتولد من ذلك المثل ويكون اذ ذاك مبدأ الشخص آخر فتبارك الله احسن الخالقين فالقوة المولدة تستخدم القوتين الاثنتين المقدم ذكرهما وهما الغاذية والنامية والنامية تستخدم الغاذية والغاذية تستخدم قوى اربع الاول الجاذبة اذ لابد لهما من قوة تجذب الغذاء والثانية الهاضمة اذ لابد لهما من قوة تنضج الغذاء ليستعد لقبول تصرفهما والثالثة الماسكة اذ لابد لهما من الامساك زمنا يتصرف فيه الهاضمة والرابعة الدافعة لما لا يقبل غير المتشابه بالمغتذي اعلم ان القوى الاصلية ثلثة كما تقدم كما ان الايجاد ثلثة وكما ان المولدات ثلث واصلها كما قدمنا الغاذية والنامية يستخدمها وهي تمد النامية وهما مدد للمولدة والمولدة تستخدمهما وكما ان القوة الغاذية اصل لهذه القوى الثلاث وكان لها مدد متصل عن قوى اربع احدها يسمى الجاذبة لانها تجذب الغذاء الى كل الجسم كما يجذب المغناطيس الحديد وعليها الحرارة المحيلة للرطوبات بخارا والثانية الهاضمة وهي التي تنضج الغذاء بالحرارة الطابخة الى ان ياتي على باقي الغذاء من لطيف وكثيف فتجعله في النبات منقسما الى قسمين احدهما خالص الغذاء المناسب لما يتولاه القوة النامية والثاني الى قشر وصمغ ومستحصف على ظاهره واجزائه زائدة واما في الحيوان فالى قسمين ايضا الاول خالص الدم المستحيل الى جوهر الذات والثاني قد تقل ثقله الى اربعة اقسام منها ما يستحيل الى الصفراء ومنها ما يستحيل الى السواد ومنه ما يستحيل الى البلغم ومنه ما يستحيل الى طبيعة فاسدة ترمى والثالثة الماسكة وهي قوة رابطة للغذاء حافظة له ما دامت القوة الهاضمة فعالة فيه لطبخها فاذا تم الهضم وانتهى النضج تخلف عن ذلك الغذاء وسهولت على ما يرد عليها من بدل الغذاء التالي وهلم جرا ما دام الجسم في حيز الوجود فافهمه والرابعة الدافعة لما يصل لذات المغتذي من غير المتشابه فان في الغذاء ما هو متشابه بهيئته لذات المغتذي فيستحيل اليه فتشد بره القوى ومنه غير المتشابه فتدفعه القوة الدافعة ثقلا وهو من النبات يستحيل الى القشور من خارج وفي الحيوان يخرج من مخارج الفضول الزايدة فافهم واما الغاذية غير النامية والمولدة فلبقائها بعدهما الى حين الاجل والنامية غير المولدة لوجودها دونها كما في الصبيان وجميع هذه القوى تسمى النباتية اعلم ان هذه القوى مشتركة في الفعل والتاثير والاختلاف الاثار الموجودة منها تعينت ولما كانت القوة الغاذية موجودة من اول التكوين

تحليل ۲ ل

والمستمرة



ومستمرة الى حين التحليل في النبات والحيوان بخلاف النامية والمولدة علم من ذلك انهما غيرهما لان للقوة النامية امدا مخصوصا وهو زمن النمو والزيادة الى حين التمام وكذلك القوة المولدة لها زمن مخصوص يتحرك فيه فعلم مما بيناه ان القوة الغاذية غيرهما والدليل على ان القوة النامية غير القوة المولدة انها موجودة من اول التكوين ايضا وهي في سن الشباب موجودة قبل القوة المولدة لان الصبي والطفل لا يمكن ان يولد منهما ويمكن النمو لجسمهما بالقوة النامية واما قوله ان جميع هذه القوى تسمى النباتية لوجود النبات قبل الحيوان ولاختصاص النبات بالقوة الغذائية في الاكثر لساير الحيوانات ولان النبات في الرتبة الوسطى فيما بين المعدن والحيوان ولكون النبات منفعلا في الاصل بهذه القوى ثم انه يستحيل غذاء في الحيوان بالقوى المذكورة فلهذه المعاني استحق النبات اوصاف هذه القوى فسميت به نباتية فاعلمه ولنا في ذوات البشر بانشا قوى غير هذه القوى تسمى القوى المدركة لا سبيل الى شرحها الآن والى هذه القوى اشار صاحب الشذور في قافية الزاء بقوله رضي الله عنه

لنا من قوى مركوزة في الغرايز … وقوف على ما اغماض مس رموز

ومهما صفا عقل الفتى كان رايه … مصيبا ولم يحفل بقول المعاجز

وصار الى العقل الصحيح ولم يكن … لشك الى عين اليقين ببارز

وكيف يكون العقل في الجسم صافيا … وما هو عن رين الطباع ببارز

وقد دونه فيها سواد وظلمة … لافعاله منها اعز حواجز

وقد طمست انواره وتكاثفت … لطايفه في جسمه المتلازز

ومن غمضت الاقذار من عين قلبه … فاليسر من اعماه اغماض لاغز

ومن غاص في بحر الطبيعة عقله … ولم يك علوا فاجهل بآئز

ومن صعدت عن مركز الكل نفسه … الى الافلاك الاعلى فاسعد فائز

ومن لم يخلص شخصه من ظلامه … طبايعه العليا فاحرم عاجز

ومنها بالوجود بس … دار مقامه من الارض الكاز الحجز مناجز

فشتان بين اثنين هذا مكوكب … به دروه هذا مركز للمراكز

فافهم اصول الحكمة ودلائلها المرتبطة بعضها ببعض ترشد باذن الله جل ذكره

واما المعدن ايضا ففيه هذه القوى الثلثة وهي الغاذية والنامية والمولدة والمولدة تستخدم النامية والنامية تستخدم الغاذية والغاذية تستخدم قوة واحدة وهي الهاضمة لان الغذاء الممتزج به من غير جذب ينهضم من غير ماسكة لان القوة لا تمد الغذاء الى الاعلى فيحتاج الى الماسكة لتفعل فيه الهاضمة وليس فيه قوة تدفع غير المتشابه لان القوة الدافعة لا تدفع الا ما كان من الكيموس من المزاج والمعدن اذا دخل عليه الغذاء ولم يكن فيه قوة دافعة امتزج المتشابه وغير المتشابه فلا يتولد منه نوع مثله

اعلم ان الشيخ لما هو عب لكب ذكر هذه القوى وتصرفها فى الحيوان والنبات وهو عينا شرح ذلك مفصلا اخذ
يذكر تصرف القوى المذكورة فى المعدن ليرشدك وينبهك على السير المطلوب على وجه التعليم وكن نوفقك
على الحق بتوفيق الله سبحانه ونشرح لك معالم السر احدة بمثله وان امعنت النظر فيما ذكره الشيخ من اولنا اخرون
فى هذا العلم وفيما شرحناه ظهر لك ما بذلنا جهدنا فيه من النصيحة وما فتحناه لك من ابواب الهداية باذن الله
سبحانه الى المكتوم المضنون به الدهر المصون الذى من وفقه الله واطلعه عليه ملك خزائن الارض
واحتوى على مفاتيح الدنيا ونقول ان المعدن فيه القوى الثلاث المتقدم ذكرها واصلها الغاذية
وثانيها النامية وثالثها المولدة فالغاذية تخدم النامية وتمدها والنامية تخدم المولدة وتمدها
والغاذية لا تجتمع معها من القوى الاربعة المتقدم ذكرها فى النبات والحيوان الا الهاضمة فقط لانه
لو كان فيه قوة جاذبة لانجذب الغذاء للاعالى وليس كذلك لان علة جذب الغذاء للاعالى دليل على
تخلخل الجسم وليس كذلك حال المتكون فى الماء لان المتكون فى الفضاء ينجذب غذاؤه بالقوة
الجاذبة فيكون ممتدا الى الفوق واما المتكون فالامر بخلاف ذلك لانه نازل فى تكونه الى المركز فى الارض
فلذلك ليس فيه قوة ماسكة لان من شان الماسكة ان تحفظ الغذاء المنجذب الى الفوق مدة ما
وليس كذلك المعدن لانه ليس له قوة جاذبة ومن لازم ذلك انه لا يكون له قوة ماسكة وكذلك ليس له
قوة دافعة لما امتزج لشىء من نوع غير المتشابه لان الغذاء الكيموسى المزاجى فى كل متكون يجب لانه لو كانت له قوة دافعة
صورته النوعية فان خالطه الكيموس الاخر غير المتشابه فى النبات والحيوان دفعته القوة الدافعة
لان من شان الدافعة دفع غير المتشابه فلما لم يوجد فى المعدن هذه القوة اختلفت اوصاف
المختلف فى الكيف فلا يتولد منه نوع مثله كالبذور والبيوض والنطف واصول النبات يتولد
من كل نوع مثله بخلاف المعدن انما هو متكون بالطبيعة ولا يمكن ان يتولد من الحديد حديد ولا من النحاس
نحاس ولا من الرصاص رصاص ولفقد هذه القوة الدافعة اختلفت صور هذا النوع فمنه ما كان
اصله متشابها فيتولد صالحا ومنه ما كان اصله غير متشابه فنقصت رتبته لمخالطة الغير المتشابه
فى المزاج فتغير لونه بالعرض الغير المتشابه فتكون سقيما ناقصا فاعلمه فلما كان المعدن
كذلك ليس فيه قوة دافعة احتاج الفلاسفة الى معالجة المادة الغذائية ليزيلوا عنها غير المتشابه
للمغتذى خشية ان يدخلوا بها على النوع وليس فيه قوة دافعة [illegible] فتختلط المادة المزاجية
المتشاكلة بغير المتشاكلة فيتولد النوع مشوشا ولا يقع فيه نفع فاحتاج الفلاسفة الى علاج

هذه المادة



هذه المادة ونزع الاجزاء الغير المشاكلة        اعلم ان المراد بتعليل هذه القوى فى النبات والحيوان والمعدن
ان تعلم المقصود الذى انت تاصد بماهيته وكيفيته وحقيقته لانا اذا لم نبين لك الطريق على وجه الغلسفة حتى
يتحصل لك الدليل على حقيقة واحدة فقد منعناك حقك وخالفنا طريق الحكمة فان المقصود بوضع الكتب
فى هذه الصناعة ايصال العلم الى مستحقه من بنى الحكمة وذوى العقول السليمة والافكار المنعشة النيرة الذين
هم الخلاصة البشرية وهم الذين لا يمنعون عما هو لهم بالاستحقاق بل لهم الكتب وضعت واليهم يهدى من السلف
للخلف كالطب الحكيم اخاه الذى هو مختف فى غيب علم الله قبل ظهوره ويوصل اليه مثل هذه النتيجة التى
هى مادة الحياة والرزق الذى لا يفنى من الله ويهديه بالعلوم والامثال ويربيه بالوصايا والحكم ويطلعه
على سر التكوين وخصوصيات الوجود ويبين له المعنى المتعلق بالمعاد وراحة النفوس وعود الاجسام وبقائها
ابدا والخلود بحيث يتعين مبدء كل شىء والى ما ذا يعود فهذه احوال بنى الحكمة فيها واما غيرهم من الجهال فقد
اوقعهم كلام الحكماء فى الضلال فانهم نظروا فى اقوالهم بغير مقدمات وموازين عقلية يفرقون بها بين الحق
والباطل فظنوا ان ظهور كلام الحكماء يوصلهم الى المقصود الاعظم فلا وابيك هذا ممتنع ويوجب للاتباع
الغالب وركوس الذهن ولقصور التصور وعدم العلم كما قال صاحب الشذور قدس الله سره

اذا كنت من سر الجواهر خاليا        فما انت من علم الصناعة حاليا
ولم يك يسبق العلم قبله        وان كان سهلا ممكنا ان يواتيا
تمنى رجال من ذوى الجهل علمنا        وما كل ذى علم ينال الامانيا
فاخفق ساع طالب من طباعه        معان لم يطبع لهن معانيا
فلا يفتكر فى كتبنا غير عالم        ليبدى منها بالتفكر خافيا
فابعد مرجو لمن كان جاهلا        بالفاظنا ان يستبين المعانيا
هى الصنعة المضروب من دون نيلها        من الرمز اسوار تشيب النواصيا
ولكنها ادنى اذا كان عالما        الى المرء من حبل الوريد تدانيا
والى لاستحى من المرء يرتمى        به الظن فى فك الرموز المراميا
ولم يجعل العلم الرياضى روضته        وكان عن العلم الالهى لاهيا
اعد نظرا فالظن كالعين لا ترى        على البعد اجرام النجوم كما هيا
ابالظن والتخمين تدرك سرها        وقد بلغت منه النفوس التراقيا
اليك فما فى الشرط ان يبلغ المنى        بادراكه من كان للعلم قاليا
وممتلئ غيظا كان بقلبه        من الغيظ جمر للجوانح كاويا
يبين بنا ظننا لاشكال كتبنا        عليه فما ينفك فينا مماريا
وكان يرى من غرة ان درسها        يعرفه الغاز نا والاحاجيا
ونيل الثريا منه ادنى الى التى        يظل بها من شدة الشوق هاذيا
الى الله الا ان يواصل واصلا        يقلده او عالما متناهيا
ولو راض بالعلم الطبيعى نفسه        لما كان بالتقليد فى العلم راضيا
فيا طالبا ما كنت من اهل قلبه        نظمت المعانى واقتفات القوافيا

المنك تناى عن كلامى بجانب خفاء وتنبو عنه حسبا تجافيا ويعلم من سوى السموات السبعة
بايه وراسى الشامخات قرو اسيا حقيقة نصحى فى المقال وان راى به الغر قولا للطباع منافيا
فان قلت فيما انظم لم استر لم يكن كلامكم فيها عن القصد نائيا فان جوابى عنه ان مرادنا بها رجل لا
يبع الدهر خانيا تحل له الارماز مبرم عقدها ويبلغه الايماء منها الاقاصيا كان لها منها عليه
ادلة ومن رمزنا فيما يضلل هاديا ولكننا لانمترى ان دونه سنين ترى ايامهن لياليا نورثها
من بعدنا شر عصبة كهولا وشبانا وشيبا سواسيا يحاول ان يغشى بها كل منكر ويامل منها
ان يبيح المعاصيا فلم نختلف فى ان نوارى علمنا باحداث رمز لا تجيب البواكيا ليدركه منها غابر الدهر
سترا جديدا وان كانت طروشا بواليا على ان من يدركه منا فانه اخونا وان لم يلق منا
مواخيا فان يتبع منى فيه علما فانه ليعبرها ليك ان كنت واعيا فاوجز ما بدوت فيه لاجله
سرايرها لفظا لمن كان قاريا فانظر يا اخى اعزك الله كلام هذا الرجل الفاضل ومعانيه التى نبهنا
عليها فان القوم لا يقصدون بالمخاطبة الا قوما مخصوصين من بنى النوع البشرى ويطلق عليهم ابناء الحكمة
لانهم هم الاخوة والخلاصة فمن لم يكن منهم فلا يتعرض لكلامهم فيضره ولا ينفعه ولم نكرر عليك هذه الالفاظ
ونضرب لك الامثال ونكرر عليك كلام الحكماء الا لنبين كلام هذا الشيخ الفاضل صاحب الشذور قدس الله روحه
الا توطئة وتقريبا لما نقصده من الانفاع فان صاحب المكتسب ابدى سر الصناعة فى كلمات
قليلة فاستوعبنا لك فى شرحها غوامض الحكمة وفنونها على حسب تشعب طرقها وقوانينها ليكون
كتابنا هذا هو النهاية فى الطلب للقصد بحيث انه لا يحتاج معه الى كتاب غيره فى تحقيق علم هذه النتيجة
وعملها وبالله المستعان ولنرجع الى شرح كلام صاحب المكتسب فانه لما راى ان موضوع هذه الصناعة
البحث عن عوارض الفلزات المنطرقة وراى ان القوى المقدم ذكرها موجودة فى اقسام المولدات
الثلاث وراى ان المعدن ناقص للقوة الدافعة لما وجد فيه من المتشابه النسبة والغير المتشابه
وحصر البيان فيما ذكره بهذه العلة المذكورة ولله دره من حكيم فاضل ما ابرعه واكرمه واغمض
معانى كلامه التى يظن الغمر انها البراعتها فى اللفظ وتيسر جملتها ظاهرة كل الظهور والامر بخلاف
ذلك وان كل كلمة يحتمل معانى كثيرة مذكورة مباديها فى عشرة علوم نظرية واما قوله فلما كان
المعدن كذلك ليس فيه قوة دافعة احتاج الفلاسفة الى معالجة المادة الغذائية وهذا الكلام
يحتاج الى تفصيل وايضاح وبيان ذلك انه لما نفى عن مادة هذه الصناعة الغريبة الحيوان
والنبات واثبت وجودها فى المعدن وذكر الجوهر الذى يتركب منه الاكسير وان لا بد له من غذاء

اى الذهب

مناسب



مناسب كيموسى مزاجى ليتم به الكون المقصود وراى ان مادة الغذاء موجود فى فقد تعدتها الطبيعة
وفيها المشاكل وغير المشاكل فعلم ان الحكماء بحثوا عن ذلك بحثا شافيا وانهم احتاجوا الى معالجة
المادة المذكورة ليزيلوا عنها غير المتشابه الذى لا يوافق بعضه بعضا ليخلص الجوهر صافيا لا دغل
فيه ولا كدر فحينئذ يصير المادة غذائية وينقلب بعد هضمها الصورة المغتذى وهو مولود
الفلاسفة وحجرهم الحيوانى القابل للاغتذاء والنمو فيتموا بالغذاء المذكور الموصوف بالطهارة
ويقوى ويشتد فاذا انتهى الى رتبة العظام حصل منه الغنا الاكبر وفتح به كنز الله الاعظم ولو كان
الغذاء غير خالص وغذى به مولود الحكمة لفسد بفساد الغذاء جوهر المغتذى ولم يتولد الا مشوشا
مشوه الخلقة بواسطة اختلاط المتشابه المشاكل بالغير المتشابه ولا المشاكل لان القوة الدافعة مفقودة
منه فيكون ذلك علة لفساد المزاج وخروجه عن الاعتدال واذا فسد المزاج انتقض التركيب وحكم ذلك
يبطل النفع المطلوب الا ترى هذا المعنى فى النبات والحيوان والانسان فان النبات اذا لم
يسق الماء الموافق وسقى الماء العفن الردى الطعم والرائحة فلا بد ان يفسد ذلك النبات
او يستحيل عن طبعه الى طبع ذلك الماء وانظر فى اختصاص بقاع الارض بانواع النبات بحيث
تجد كل نبات بطباع تربة المتولد عنها وانظر الى الارض الملحية التى تسمى بالسباخ كيف لا ينبت
فيها سوى القاسول وامثاله ولا ينبت فيها نبات يتصل سره بها فى احماقها لقوة الاجزاء الملحية
الحادة عليها وكذلك لو سقيت النبات والاشجار المياه الحادة السمية لاحترقت وجفت ولو
سقيت النبات الذى فى الارض الردية المياه العذبة لاستحالت مالحة فى الحال ولا يمكن ان يحول
ذلك النبات عن طبعه واعلم انك اذا خلطت غذاء الحيوان بما لا يناسبه فانه يسقم ذلك الحيوان
بذلك الغذاء وربما يؤدى ذلك الى اتلافه واختلال تركيبه وانتقاض بنيته ولذلك لا يمكن ان يدخل
الغذاء المعد على الحجر الا بعد اتمام تصفيته وتهذيبه وتهيئته ليصلح ان يتولد منه مولود القوم
واكسيرهم الحق فافهم فاحتاج الفلاسفة الى علاج هذه المادة الغذائية ونزع
الاجزاء الغير المشاكلة للنوعية منها اعلم ان معانى كلامه دال على ان فى المادة
الغذائية اجزاء غير مشاكلة للنوع وانه لا بد من ازالتها بالتدبير لتصير المادة المذكورة خالصة
من الشوائب وتصلح باستعدادها للقبول قبول المغتذى بمشاكلة النوعية فيتم بما ذكرناه عمل
القوم وصناعتهم ونتيجة حكمتهم فافهم وليس يتم لهم ذلك دون حل هذه المادة
برطوبة بوزن مخصوص لا يمكن حلها بتلك الرطوبة الا بذلك الوزن ولا يمكن وزنه بالتصريح

فيكون ذلك سببا الى ان اجزاء الغذاء والمنى يتميز
مولود الحكمة بالغير المشاكل ولم [illegible] الا يمكن ...
... على المولود فاولا ... باسم ...
والسم المدرك ... الاكسير ...
ويعجز بلا ان يكون غذاء المولود الحكمة
نهيه ... ١١

السبع

فالملح

اعلم ان الشيخ رحمه الله قد ابلغ فيما ذكره ودل على العلم كله والعمل في كلمات يسيرة مختصرة
ابينها لك لتفهم ان هذا الرجل من اعظم الحكماء درجة فانه لما اثبت الصناعة وموضوعها ذكر الفحص
عن اصول الفلزات الذائبة المنطرقة وان الناقصة منها يمكن ردها الى الكمال بالاكسير وبين
مادة الاكسير من اى شيء يكون وبين ان في المادة كثائف غير مشاكلة لابد من اخراجها وشرحنا اغراضه
في كل ذلك اخذ يبين لنا كيف يمكن ان يخرج ما فيها من الغش والقذى على وجه فلسفي وسمح بما لم يسمح باسراره
على التفوه به على هذا الوجه في الاتساق والترتيب ان كان القوم ذكروه ففي اماكن غير مرتبة لم يتنبه
اليها الا العالم المحقق والحق ما ذكره انه لا يمكن اخراج غير المشاكل الا بالحل الطبيعي ولا يمكن ان يكون هذا الحل
المذكور الا برطوبة واتى باسم الرطوبة ههنا منكرا فافهم ومراده بتنكيرها ههنا التخصيص لانه لو عرفها
بالالف واللام يدل على الاطلاق كالجنس ويحذف الالف واللام يكون كالفصل فلزم مما ذكره ان يكون
حل هذه المادة برطوبة مخصوصة لا باى رطوبة اتفقت ولو ذكر الرطوبة بالالف واللام لكان
لها وجه لتخصيصها من الحكمة وهو انه لا يمكن الحكيم ان يدخل على مادة القوم بالغريب المعنى لكن الشيخ
قد بين التخصيص بالنكرة لئلا يتوهم متوهم انه يحل باى رطوبة اتفقت لاطلاق اسم الرطوبة فافهم
وقوله بوزن مخصوص لا يمكن حلها بتلك الرطوبة الا بذلك الوزن ولا يمكن وضعه بالتصريح يريد بالوزن
ههنا وجهين احدهما الوزن الكمي من الرطوبة المشار اليها والثاني مقابلة اليبوسة الموجودة في المادة
برطوبة تفضل عليها بالطبع والقوة ولا يشترط في هذا زيادة الكم المفروض ولا النقصة بالنسبة
الى الصنج والمثاقيل فاشكر الله الذي اوقفك على هذا الشرح وترحم علينا واوسع الفكر فيما ذكرنا لك
ترشد بتوفيق الله سبحانه واعلم ان الشيخ قد افصح عن تخصيص الرطوبة في قوله تلك يعني الرطوبة
المخصوصة وقوله لا يمكن حلها بتلك الرطوبة الا بذلك الوزن يريد به ان الرطوبة اذا لم يكن مناسبة
من الوجهين المقدم ذكرهما في الشرح لا يحصل بها الحل المطلوب وفي ما ذكره سر غامض في كيفية
ادخال الرطوبة لان من لم يحسن التدبير في ادخالها على المادة لم يتم له الحل المذكور لان التدبير المذكور
لا يحصل الا بتعديل الطبايع والاوزان ومعرفة الخلط واجزاء المادة لا كيف اتفق ولا على
اى وجه اتفق ولاجل هذا قال الشيخ ولا يمكن وضعه بالتصريح يريد بقوله وضعه العدد المذكور وهو
كيفية الحل واقرب مذكور وهو الوزن فان هذا مما اوصوا به وحثوا على كتمانه فانه هو الاصل
الذي يعتمد عليه في اول التدبير واعلم ان القوم لم يذكروه ولا اوماوا اليه بوجه ولا سبب
والجاوا امره الى الله يلهمه لمن يشاء الا هذا الحكيم فانه اوحى اليه واشار ونحن قد بيناه على وجه قريب

الاوزان ظ



ونزيدك فيه بيانا فيما يأتي من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى وهذه الهيولى واحدة اعني من شيء
واحد وليست من اشياء متفرقة ولا متخالفة ولا مختلفة بل من نوع واحد لان الاشياء المتفرقة المختلفة
بالحقيقة اذا تركبت فرقتها النار اعلم ان المادة هي الجوهر الجسمي البسيط القابل للتركيب
واما الهيولى فهي كالجسم مركب من جزئين يحل احدهما في الاخر يسمى المحل الهيولى والحال صورة ولا يمكن
ان يتجرد الهيولى عن الصورة كما برهن في العلم الطبيعي وليست الهيولى علة للصورة لانها لا تكون
موجودة بالفعل قبل وجود الصورة بل العلة الفاعلية موجودة قبل والصورة ايضا ليست علة
للهيولى لان الصورة لا يجب وجودها الا مع الشكل او بالشكل والشكل لا يجب قبل الهيولى فلو كانت
الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الشكل وهو محال فليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن
الصورة لانها لا تقوم بالفعل دون الصورة والصورة ايضا ليست غنية عن الهيولى من كل الوجوه لانها
لا توجد بدون الشكل فالهيولى مفتقرة الى الصورة في بقائها والصورة مفتقرة الى الهيولى في تشكلها
ومراد الشيخ بالهيولى ههنا انتقال المادة المعينة الى رتبة مناسبة للعلة الفاعلية لان المادة البسيطة
الاولى لا يطلق عليها الهيولى ههنا وان كانت قابلة للتركيب لان المراد تركيبها لان تقبل الصورة النوعية
ولا يمكن تركيبها الا بتدبير فلسفي لتسمى هيولى وهذا التدبير هو العلم المكتوم وله مثال من الخارج وهو انه
لا يمكن ان يوجد لبسائط الزجاج من اول وهلة يصنع منها آنية شفافة لان الزجاج موجود فيها بالقوة
لا بالفعل فاذا سبكت الرمل بالمغنيسيا وذاب وجرى وصار الزجاج موجودا بالقوة والفعل
فحينئذ يصنع منه الاواني المناسبة للاختيار المطلوب ولهذا المعنى ذكر الشيخ المادة اولا ثم
ذكر الهيولى ثانيا فافهم واما قوله انها واحدة فمجاز لان الواحد الحقيقي لا يقبل الانقسام فوحدتها مجازية
لا حقيقية ولهذا المعنى قال الشيخ اعني من شيء واحد كما يقال ان العسكر واحد والمدينة واحدة وبين
حقيقة الوحدة ههنا بقوله وليس من اشياء متفرقة ولا متخالفة ولا مختلفة بل من نوع واحد وقوله لان
الاشياء المتفرقة المختلفة بالحقيقة اذا تركبت فرقتها النار كما اوصى الحكماء بقولهم عليكم بالمؤتلف
واياكم والمختلف الذي لا يوافق بعضه بعضا وكما قال الفاضل ارسطوطاليس لا يمكن ان يكون اى شيء
اتفق من اى شيء اتفق ولا يستحيل اى شيء اتفق الى اى شيء اتفق بل بنسبة طبيعية بين المستحيل
والمستحال اليه ومن هذا المعنى تبين غلط من ادعى البيض والشعر والمرار وغير ذلك من اجزاء الحيوان
والنبات فانهم اذا فصلوا ما بايديهم من احجارهم فانها تنفصل الى مياه بورقية وادهان محترقة
وكلس ملحي فاذا ركبوها لم تلتئم واذا التئمت لم يقبل المزاج لان الماء البورقي يتبخر بحرارة النار

فصرح بان وحدتها نوعية وقد بينا
اولا في هذا الكتاب معنى الوحدة
النوعية وسياق البرهان عليها
في اثناء هذا الكتاب ويكفي قول
الشيخ بل من نوع واحد ٤

والذهب يحترق ولا يمتزج بالارض ولو احمى لو اعليها بالحل والعقد وصارت ممتزجة في الظاهر فانها لا تقبل النار لسبك
بل ولا نار التشرايح فاما قوله وليس من اشياء متفرقة يعني بالاشياء المتفرقة ان يكون من اخلاط شتى وعقاقير
متباينة بالصورة قوله ولا مخالفة يعني بالمخالفة هنا الطبع لان المعدن ليس هو طبع النبات والنبات ليس هو
طبع الحيوان وهذه المخالفة يكون بالجنس وقوله ولا مختلفة لان كل مختلف بالحقيقة غير ممازج البعد البتة ولهذا
المعنى قال الشيخ لان الاشياء المتفرقة المختلفة بالحقيقة اذا تركبت فرقتها النار لان النار تجمع المؤتلف
وتفرق المختلف فافهم لان النار ميزان العمل اولا واخرا وهذه المادة لا يمكنها تاثير اصلاح
دون نقضها وتركيبها فحينئذ يظهر فيها هذه الخاصية اعلم ان الشيخ ذكر اولا المادة ثم
ذكر الهيولى ثم ذكر المادة ايضا وقد عرفناك المقصود بالمادة ثم المقصود بالهيولى فافهم لئلا تشتبه عليك
المقصود فان في المادة تاثير الصلاح بالقوة لا بالفعل فانه لو كان فيها تاثير الصلاح بالفعل
لما احتاجت الى تفصيل لاخراج الخلاصة منها وانما فصلت ليزول الجزء الفاسد منها المانع للمزاج فحين
يظهر فيها ومنها تاثير الصلاح اذا ركبت واجتمعت متشابهة مؤتلفة غير متفرقة بل متحدة فصار
شيئا واحدا مثمرا للغاية المطلوبة منه فافهم والى هذا المعنى اشار صاحب الشذور في قافية الزاي بقوله

فشتان بين اثنين هذا الكوكب … بدور وهذا مركز للمراكز
وانهما عند الحكيم لواحد … لانهما من وجه متمايز
فهذا على هذا يدور وهذه … له مركز راس لقدرة راكز
وبينهما ضدان عال وسافل … لقاؤهما فرض وليس بجايز
ومن بينها جسم منفكانه … من اللطف فيما بينها غير حاجز
فاعجب بها من اربع حال بعضها … الى بعضها عن نسبة في الغرايز

وسنذكر لك في اثناء كتابنا هذا ما لا بد من ذكره جملة وتفصيلا ليتضح لك المقصود بتوفيق الله تعالى وانما احتيج الى تفصيلها
لعلة وهو ان الاكسير انما هو زراعة الذهب فاحتاجوا الى غذاء يدخلونه على هذا النوع لينمو ويبلغ
ويتم فاخذوا من الاغذية ما يمازج ذلك النوع في حال الطبيعة ممازجة صلاح لا فساد لكن من جوهره
اعلم ان الاشياء تنتج اشكالها وتخالف اضدادها فان هذه الصناعة مثل الفلاحة
حذو النعل لان الفلاح يكرب الارض ويحرثها ويقلبها ويزيل منها الاشياء المانعة للزرع فثم
يبذر فيها الحب ويسقيها ويتعاهدها الى ان يخرج الزرع ويتم منه اضعاف الحب المبذور وكذلك فعل
حكماء هذه الصناعة فانهم يزرعون الذهب في ارضهم الطاهرة النقية ويسقونها المياه الصالحة
لما فيه لهم زرعهم من الذهب اضعافا مضاعفة والشيخ رحمه الله جعل الزراعة
علة للتفصيل لان الزارع مفتقر الى الارض والماء والحب فالحب المزروع في هذه الصناعة

غير محتاج



غير محتاج الى التفصيل انما هو محتاج الى الارض كما ان الفلاح لا يمكنه ان يغير صورة الحب بالطحن ثم يزرعه
ولا يمكنه ان يفصله الى اجزاء ثم يزرعه انما يزرعه بحاله فيفسد صورة النوعية بالتعفين في جوف الارض
ويخرج من الحبة اضعافها ويفسد هباتها والحبة تزرع في الارض وتنتج وتنشق وتنمو بالغذاء
الكيموسي اللطيف من الارض والماء الى ان يتم كون المكون منها فلم يكن الحبة من الاول مفصلة
وكذلك ذهب القوم المزروع لا يجب تفصيله وانما التفصيل لمادة الغذاء لانها تولدت في معدنها
ناقصة غير تامة وسبب نقصها عوارض الطبيعة كما عرض للاجساد الناقصة وقد علمت ان الموجب
للنقص علتان احدهما خروج البقعة المتولد فيها المعدن عن الاعتدال والثانية عدم القوة الدافعة
فاختلط المتشابه بغير المتشابه فتولد النوع مشوشا فاحتيج الى تفصيله ليخرج الغير المتشابه ويكون
غذاء كيموسيا مستحيلا بالمزاج للزرع المذكور لانه اصله كما ان اصل النبات الماء والارض فكذلك
اصل المعدن البخار والدخان فاذا غذي زرع القوم بهذا الماء المذكور الغذاء اينع واثمر لان غذاؤه
منه وهو من غذائه في الاصل واليه استحال الغذاء كما انه هو في الحقيقة من جوهر الغذاء المكون في
معدنه وهذا الذي نذكره هو مراد الشيخ بقوله فاخذوا من الاغذية ما يمازج ذلك النوع في حال الطبيعة
ممازجة صلاح لا فساد ولكن من جوهره فاما علة المزاج فهي القرابة واللطافة واما قوله في حال الطبيعة
فحال الطبيعة المقصود بها هنا وجهان احدهما ان يكون ممازجا في اصل التكوين الاول وهي
القرابة الاولى والثاني ان يكون ممازجا في حال التكوين الثاني وهو ابتداء الزرع وقوله ممازجة
صلاح لا فساد يعني انه لما كان المعدن المزروع في اصل معدنه متكونا من مادة ممازجة ممازجة
صلاح لا فساد الى ان تولد منها النوع كذلك تكون مادة الغذاء ممازجة له في حالة الزرع ممازجة
صلاح لا فساد لان الغذاء من جوهره وجوهره من الغذاء وهذا معنى قول الشيخ لكن من جوهره ويريد
الشيخ بقوله كلمة لكن المعروفة بحرف الاستدراك ان لا يتخيل الطالب ان كل ما امكن ان يمازج ولا يفسد
الجوهر يكون غذاء كيموسيا يتولد منه الاكسير فانه يمكن ان يكون في بعض المتولدات غذاء اذا دخل
على النوع يمازجه ممازجة صلاح لا فساد ولكن لا ينمو به النوع الى الرتبة الكبرى فاستدرك
الشيخ وقال لكن من جوهره يريد ان الغذاء يكون من جوهر المغتذي لان المغتذي من جواهر الغذاء
فافهم وفي هذا مثال قريب نرد به على اصحاب النبات والحيوان لانه يمكننا ان نستخرج من خلاصة النبات
والحيوان ماء ودهنا ونوشادرا ونحلها حلا حكيما ونطهرها تطهيرا بالغا بحيث انا اذا ادخلناها
على النوع يخالطه فيمازجه ممازجة صلاح لا فساد ولكن لا يتولد منها اكسير القوم المطلوب بل يكون

ان يلطف ويرجع مايتة النوع بكث ويتولد من ذلك اكسير براق لا يثبت في نار التخليص او يثبت بعضه لما فيه

من نوع المشاكل ويبطل بالتخليص بعضه لما فيه من ~~نوع المشاكل~~ الغريب قد تكفل بذكر هذه الطرق

وتفاصيلها الاستاذ جابر بن حيان الصوفي قدس الله روحه فانه قد استوعب جميع الاعمال المتعلقة

بالمعدن والنبات والحيوان على التفصيل في كتبه وارشد الى الحق في طريق الباطل وافصح عن المقصود

والطريق الحق في بعض كتبه المختارة وبدد العلم كله في كتبه الاولة وجمع الذي بدده كله في الخمسمائة

كتاب وانظر فيما ذكره في كتاب الجوهر وكتاب الحجر وكتاب الحدود وما ذكره من الخواص والمصححات الافلاطون

فان هذا الرجل يفيدك جميع العلوم الطبيعية والرياضية والخواص وغيرها في كتبه المدونة في هذا العلم

ليبلغك الدرجة العالية في العلم من الحكمة ‒ والآن فقد ظهر لك فيما اوردناه ان الغذاء المطلوب

لابد ان يكون من جوهر النوع المذكور فيه ولاجل هذا المعنى استدرك الشيخ فقال ولكن من جوهره فاعلم

وافهم وفكر تهتدي باذن الله وتوفيقه                    فادخلوه عليه برطوبة عفنتها وحللتها و

لطفتها فلما لطفت صعدت الى اعلى الاناء غذاءً لا ثقل له                    اعلم ان هذا الكلام غامض

وفيه ما هو محذوف ومنها ما هو مدمش ومنها ما هو مستقل عن موضعه لانه من الاسرار التي يجب

صيانتها ونحن نشرح لك كلامه كلمة كلمة ‒ ونفهمك مراده على الوجه اللايق ونقول اما قوله فادخلوه

عليه يريد بقوله ادخلوه الغذاء وبقوله عليه المغتذي وبقوله برطوبة عفنتها الى الباء السببية

هنا للعلة الفاعلية واعاد الضمير الى ابعد مذكور وهي المادة الغذائية فان الرطوبة هي التي

كانت سببا لتعفينها وتحليلها وتلطيفها ويعود الضمير ذلك على الطبيعة فان الطبيعة انما

تفعل فعلها في اجزاء المولدات بالرطوبة التي من شانها الاستحالة فالمحذوف هنا عند قوله ادخلوه

عليه ولم يعين ما بها طلبا للايجاز والاختصار فانه في محل المعلوم اللايق بذكر النوع والضمير عايد عليه

فاكتفى بلفظتين وبها فادخلوه عليه وقوله برطوبة اتى بها نكرة في محل التدمش ليظن الناظر

في كلامه ان هذا الغذاء الذي ادخلوه على النوع انما يمكن ادخاله عليه برطوبة اخرى غير رطوبته

الذاتية الموجودة فيه وليس كذلك لان مادة الغذاء رطوبة مشاكلة متحدة بيبوسة مشاكلة

كما تقدم فغلبت الرطوبة على اليبوسة فاحالتها فصارت مادة الغذاء رطبة بحكم الاغلب فهو غير

محتاج الى رطوبة اخرى فان قلت انما قصد في قوله برطوبة الرطوبة التي لمادة الغذاء لا غيرها

فالجواب انه لا يمكن الحكيم ان يذكر في كتابه كلاما ما لا فايدة فيه ولا الكلمة الواحدة حتى ولا الحرف

الواحد انما يقصد بكل كلمة ‒ وبكل حرف فايدة لابد منها ومعاني غامضة يحتاج فيها الى التاويل

القريب



القريب والبعيد من ساير الوجوه فلو انه قصد بقوله برطوبة نفس رطوبة الغذاء لكان كلامه في هذا الموطن مهملاً

لا فايدة فيه لانه تحصيل الحاصل وانما قصد بباء السببية التاويل البعيد وعود الضمير على ما تقدم من قوله

في هذا الفصل وليس يتم لهم ذلك دون ان تحل هذه المادة برطوبة بوزن مخصوص فالى هذه الرطوبة

اشار الشيخ بقوله هنا فادخلوه عليه برطوبة وذكرها منكرة كما ذكرها اولا وباء السببية دالة هنا على العلة

الفاعلية من حين تناول المادة وحلها بهذه الرطوبة الى حين ادخالها على النوع المشار اليه وغاية

مقصود الشيخ الافادة لمن يفهم كلامه ان تلك الرطوبة الداخلة على المادة اولا هي السبب في حلها وهي السبب

الموصل لادخالها على النوع ودليل ما قلناه من البيان قول الشيخ بعد ان قال برطوبة قال عفنتها وحللتها

ولطفتها وكان كلامه متصلا بذكر النوع المذكر الوصف فانتقل الى فعل الرطوبة في المؤنث الوصف فيخيل الناظر ممن لا سعة في فكره ان الكلام غير منسجم ولا متسق بل هذا مصطلح القوم   ذكره

في مثل هذا الموطن المكتوم الذي لا يتعرض الحكماء المتقدمون للابانة عن شيء منها البتة لما

كانوا يتحققونه من افراط الذكاء وسعة الفكر والاشتغال بالحكمة في اهل زمانهم واما في زماننا

هذا فلا واياك فانه ان وجد من يفهم ويعرف مثل هذا المرهبة بهذا الطريق الفلسفي فانما يكون وجوده

في النادر فافهم واما قوله عفنتها وحللتها ولطفتها فجعل المنفعل هنا فاعلا استعارة ومجاز السبب

والعلة فان الرطوبة من قسم المنفعل ولا يمكن ان يكون الفاعل هنا غير الحرارة ولكن لما كانت

الرطوبة هي السبب في فعل الحرارة فاقامها الشيخ مقام الفاعل وحيث بينا لك هذا فاعلم ان

الشيخ حذف الثاني في المتسق من كلامه وهو النوع واعاد الضمير على ابعد مذكور وهو المادة

ولم يات بذكرها الا من باب الابهام ان المقصود النوع لا غيره فيتوهم الناظر الذي لا ممارسة

له ان الشيخ غلط او الكاتب الذي نقل عنه وانه كان ينبغي ان يقول لما قال فادخلوه

عليه برطوبة عفنتها وحللتها ولطفتها ان يقول عفنته وحللته ولطفته ولو قال الشيخ هذا الكان

له وجه صحيح لكن لم يعن بقوله الا ما ذكرناه لك فافهم ويدلك على صحة ما ذكرناه لك ما ياتي من

كلام الشيخ آنفا                    فلما لطفت صعدت الى اعلى الاناء غذاءً لا ثقل له وفضل تحتها

ثفل لطيف يسمى الملح فاصعدته بالنار اللينة فطلع جرادة كجرادة الفضة خالصا من سواد الارض

وظلمتها وكثافتها                    اعلم انه قد تبين لك فيما ذكرناه من شرح معاني كلام الشيخ انه لم

يقصد الا المادة بقوله برطوبة وانه لما انتهى الى ذكر المغذية قال فادخلوا عليه برطوبة عاد

وكررا جعا عاطفا على العمل الاول المكتوم فقال فادخلوه عليه ليكون منتهى قوله عليه تتمة ما قصده

من ذكر الغذاء الداخل على النوع ويكون قوله برطوبة مبتدأ لما يقصد ايضاحه من التعليل والسبب
الموجب لصيرورة المادة غذاء فقال برطوبة عفنتها وحللتها ولطفتها فذكر فعلا لم يسم
فاعله بتاء التانيث واعتمد في بيان ذلك على فهم الحاذق النحرير فان الضمير في ذلك عايد على ثلثة اشياء
الاول الرطوبة والثاني الطبيعة والثالث الحرارة فالرطوبة ليست فاعلة كما تقدم بل هي منفعلة
لكن يجوز اقامة المنفعل مقام الفاعل للعلة السببية كما تقدم ولولا الرطوبة المذكورة لما وجد
التعفين والانحلال والتلطيف واما الطبيعة فهي الفاعلة بقواها في كل المكونات على حسب
قبولها واما الحرارة فهي الفاعل بالاطلاق فافهم مقاصد الحكماء فانها وان تفرقت تؤدي
الى اصول واحدة وحدود منطبقة غير متناقضة كما قال الامام ابو الحسن علي بن موسى في قافية
الكاف من شذوره
ويطلبه ذو الجهل وهو شعاره فتقصره في حيرة منها لكا
فاكرم بها من صخرة عز قدرها علينا فابهمنا اليها المسالكا
اذا انبسط القول الحكيم بوصفها يظن لافراط التناقض افكا
واما قوله فلما لطفت صعدت الى اعلى الاناء غذاء لا ثفل له
معطوف على ما ذكره اولا حين قال برطوبة عفنتها وحللتها ولطفتها لان الرطوبة لما غاصت
اليبوسة امتزجت بها وقويت عليها بفعل الطبيعة فيها من التعفين والاحالة والتحليل والتلطيف
والتعفين والاحالة درجة كونية معدنية والتحليل درجة ثانية معدنية نباتية والتلطيف
درجة ثالثة نباتية حيوانية فلما لطفت صعدت الى اعلى الاناء غذاء لا ثفل له وهي درجة
استخراج النفس في الماء وكمال التطهير والتنقية قال الشيخ وفضل تحتها ثفل لطيف يسمى الملح
فاصعدته بالنار اليابسة فطلع جرادة كجرادة الفضة خالصا من شوائب الارض قوله
وفضل تحتها يعني الطبايع الصاعدة والارواح النافرة والمادة الغذائية والمياه المعتدلة
والادهان الغير المحرقة والصبوغ النباتية انها لما صعدت الى الاعالي وفارقت الكثيف فضل
تحتها ثفل لطيف يسمى الملح لانه من شان المصعدات كلها ان يوضع فيها الملح البرد عنها حر
النار فاذا صعد الصاعد تخلف الملح بما فيه من وسخ في اسفل الاناء ولهذه العلة قال الشيخ ره
وفضل تحتها ثفل لطيف يسمى الملح واما قوله فاصعدته بالنار اليابسة الشديدة وانه رآه
كجرادة الفضة وهذا صحيح لا شك فيه فاني كذلك رايته في كلام القوم لا خلف فيه وهو الكليل
العلة والارض المحروثة والارض المقدسة فانه تخلص من سواد الارض وظلمتها وكثافتها كما قال
الشيخ رحمه الله وكان ارضا محروثة وكان الغذاء الاول ماء كيموسيا فغرسوا

دليل على وصول الشيخ وانه باشر العمل واصعده بنفسه حتى اصعده بالنار اليابسة

في هذه



جبتهم غل

في هذه الارض جنينهم بل غصنهم وسقوه ماء هم الكيموسي مع التلطف في الحرارة الترتيبية والحرارة اللطيفة
فطلع ذلك النبات المعتدل واينع واثمر والطف ثمرا وخميرا سميا يلقى على الورق فيصير ذهبا اجود
من ذهب المعدن اما قوله وكان ارضا محروثة يعني بالارض المحروثة شيئين احدهما الاكليل
المشار اليه انه جرادة كجرادة الفضة والثاني الارض الجديدة لانه لا يمكن التركيب في الارض الخالصة
بدون الارض الجديدة لان الارض الخالصة صاعدة نافرة ولا بد لها من رباط يربطها وماسك يمسكها
واما قوله وكان الغذاء الاول ماء كيموسيا يعني ان الارض النقية المخلصة لما صارت في تلك التربية
صار الغذاء المنفصل عنها كيموسيا يعني ثقيلا رزينا غليظا مناسبا للطبع المعادن المطلوبة ومشابها
لزيابقها السيالة في نار السبك لانه مستحيل اليها وقريب منها وهو شبه الاشياء بالدم المستحيل نطفة
ليكون منه انسان ولكن قوامه ارق من ذلك ولم يكن ارق من ذلك لما امكن تقطيره لان الكثيف
الجوهر الغليظ القوام الى الجسمانية هو اقرب منه الى روحانيته واما قوله فغرسوا في هذه الارض جنينهم
بل غصنهم يريد بالارض هنا القاعدة المخلصة وبالجنين مولود الصناعة والنفس المجهولة وبالغصن
الذهب الكائف الاحمر والجسد النقي والطلق المصنع واما قوله وسقوه ماءهم الكيموسي يريد به الماء الذي
هو لعاب الافاعي واما قوله مع التلطف في الترتيبية وفي الحرارة اللطيفة ظاهر ونذكر ميزان هذه الحرارة
وكيفية هذه الترتيبية في اثناء هذا الكتاب واما قوله فطلع ذلك النبات المعتدل واينع واثمر اشارة الى
ظهور النتيجة وتمام التدبير فان الغصن النباتي لما زرع واستنبت ظهر واينع واثمر وصار من هذا
الغصن شجرة الحكمة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي اكلها كل حين باذن ربها واما قوله
والطف ثمرا يريد بالزهر الالوان الظاهرة عند الساقي المعلومة فانها في غاية اللطافة لنقاء
رونقها وحسن بهجتها واما قوله وخميرا سميا يريد به الاكسير وفيه اشارة الى ان الاكسير هو خمير لا كسير
مثله وقوله سميا يريد به انه سم لسريانه ونفوذه واحالته لكل ما يلقى عليه ومن معنى قوله سميا
انه يتولد منه اكسير مثله لان السم يحيل ما وقع عليه والسم يتولد من السم وهلم جرا واليه الاشارة بقول
بعض الحكماء ان الدرهم الواحد من الاكسير يملا ما بين الخافقين اذا احسن مدبره فافهم واعرف
مقام صاحب المكتسب الذي جمع المعاني الكثيرة في الفاظ قليلة تدل على المطلوب من غير كلفة ولا
صعوبة ولا تغطية ولا تدليس وقد اوضحنا مقاصده كلها في هذا الكتاب ونسال الله عدم
المنو اخذه على ذلك وان لا يوقع كتابنا هذا الا في يد مستحق فانا اخرجناه من حذرنا ولم نترك
عليها حجابا بعد صيانتها بكثرة الحجب في الحصون المنيعة والاسوار الرفيعة والابواب المقفلة

هذا التعليل يحتاج الى وجوه ... الى بعضها ببعض
وقوله مناسبا للطبع المعادن المطلوبة ومشابها
لزيابقها السيالة انه لا حاجة الى جمع الجوهر وامثاله
ربما المياه المكاسب

في

التى لايهتدى اليها الا من طلع بمفاتيح اقفالها التى خبأتها الكماة فى بطونها وابتلعتها الكماة فى صدورهم
فان كنت اهلا لها فصنها اليحرسك الله بصيانتك لها وان فعلت غير ذلك واتبعت هواك
وجانبت الحكمة فانى اخشى عليك حلول عقاب الله وانى برئ منك الله تعالى بيننا وبينك وما ذلك
على الله بعزيز واما قوله يلقى على الورق فيصيره ذهبا اجود من ذهب المعدن هذا الكلام لا خلاف
فيه عند كافة الحكماء لان الذهب المعدنى متفاوت فى المحك وما قصدنا التعليق لا سيما
التعليق الذى به يخلصون الذهب من الفضة وغاية ما راينا من الذهب المعدنى الخالف
المحك المسمى بالجابر ان يكون محكه اربعة وعشرون قيراطا بالمصطلح الذى عليه يعملون واما ذهب
القوم فانه يبلغ الى لون الزعفرة ويكون محكه فيما بين الحمرة والسواد وهذا يريد عياره عن الذهب
الجابر بمقدار ما يلقى عليه من الفضة الى ان يصير فى عيار اربعة وعشرين ومحكه الجابر فحينئذ
يعلم ما بين ذهب القوم وذهب العامة التفاوت فى العيار فهو اجود من ذهب المعدن بلا شك
ولا مرية لان ذهب المعدن اذا فسح بالفضة ابيض لونه وهذا الذهب اذا القى عليه من الفضة
مقدار ينفسح به الى العيار المذكور الجابر فان الفضة الداخلة عليه تنجنع وتتكمل بما فيه من طبع
الاكسير والحجة فاذا علق لا ينقص منه شئ لا سيما اذا علق بطريق القوم والذهب المعدنى المصنوع
اذا علق ينفصل عنه الفضة لانها لم تتكمل به فكان مزاجها له غير تام فانفصلت منه بالتخليص
فاعلم وهذه الهيولى المقومة لصورة الاكسير توجد فى شجرة واحدة تطلع بارض المغرب
منها فرعان عاليان لا يدركهما طالبهما الا بالجهد والتعب ليا كل من ثمرهما وغصنان دونهما لكن
ثمرهما اشد بليا وتعليكا من الاثنين المتقدمين ونور احدهما احمر ونور الثانى ما بين البياض
والسواد وغصنان دونهما وهما اوهى وارخى من الاربعة المتقدمة ونور احدهما اسود والاخر
ما بين البياض والصفرة لما ذكر الشيخ المادة والهيولى واشار الى التدبير كله مجملا وذكر
التفصيل والتطهير والتنقية ودرجات تنقل المادة بالتدبير الى ان يصير غذاء كيمياويا وذكر
التركيب والزرع والنتيجة كل ذلك على طريق الاجمال بدا يعرفنا باصل هذه الهيولى واين كون
وجودها بطريق الرمز على عادة الحكماء ونحن نشرح لك معانى كلامه مفصلة على الوجه المطلوب
اما قوله وهذه الهيولى المقومة لصورة الاكسير يريد بقوله المقومة انها معدلة قابلة للصورة الا
كسيرية ولو ذكرناه لك كيف تقويمها وتعديلها لانكشف الستر كله ولكن يكفيك هنا الايماء والاشارة
فى مثل هذا الموطن واما قوله انها توجد فى شجرة واحدة هو مثل قوله فيما تقدم ان هذه الهيولى

واحدة



واحدة اعنى من شئ واحد وليس من اشياء متفرقة ولا مختلفة ولا متماثلة ومقصوده بالشجرة الواحدة الوحدة
النوعية واما قوله توجد يعنى ان طالبها يجدها فى الشجرة المذكورة واما قوله انها تطلع بارض المغرب يريد
بارض المغرب شيئا منسوبا للبرد والرطوبة كما تنسب ارض المشرق بالحرارة واليبس ويريد بارض المغرب
المظلمة كما ان ارض المشرق المضيئة ولا شك ان هذه الشجرة المذكورة هى شجرة الحكمة وانها
تطلع بارض المغرب المظلمة فى العالم غير بادية للشمس بل مختفية فى اماكن يليق بها مستجنة فى بطون
الاودية واصول الكهوف وقعور الابار واجواف البحور فتولدت هذه الشجرة من مادة مفرطة
فى الرطوبة فاكتنفتها الحرارة وتسلطت على اجزاء دون اجزاء منها فاختلفت طبايع اعضائها
والوان فروعها وثمارها وسنذكر تفصيل ذلك واما قوله فرعان عاليان لا يدركهما طالبهما الا بالجهد
والتعب ليا كل من ثمرهما يريد بهما الذهب والفضة وكلامه فيهما يحتمل وجهين احدهما الحجران
الموجودان والثانى ذهب الحكماء وورقهم الماخوذان من غصنى شجرة الحكمة المشار اليهما وعلى
كلا الوجهين لا يمكن احدا ان ينال من هذين الغصنين ثمرة الا بعد التعب والجهد والاستعداد
والاجتهاد والسعى والصدق فى الطلب واما قوله وغصنان دونهما لكن ثمرهما اشد بليا وتعليكا
من الاثنين المتقدمين يعنى بهما وجهين ايضا الاول منهما يريد به النحاس والمريخ الذين هما
من معادن العامة والثانى يريد بهما النحاس والمريخ الذين هما من شجرة الحكمة فان النحاس
هو الكبريت الالهى المعبر عنها بالذكر والمريخ هو النشادر الجسمى وهما لا شك فى الوجهين اشد بليا
وتعليكا من الذهب والفضة لا سيما وقد قال نوار احدهما احمر ونوار الثانى فيما بين البياض
والسواد فهذه الالوان فى الظاهر صادقة على الوجه الاول بالمطابقة لان لون النحاس احمر ولون
الحديد فيما بين البياض والسواد واما انها تصدق على الوجه الثانى فمجاز لان الحمرة فى النحاس القوم
اولا ظاهرة ثم يبيض وتصير الحمرة باطنة واما حديد القوم فانما هو ابيض كالفضة النقية لكن
يطرئ عليه السواد عند التركيب الثانى فاعلمه ولا شك ان هذين الغصنين دون الغصنين العاليين
المذكورين اولا واما قوله وغصنان دونهما وهما اوهى وارخى من الاربعة المتقدمة ونوار احدهما
اسود والاخر ما بين البياض والصفرة يعنى بهما وجهين احدهما يقصد به الكبريت والانك
الموجودين فى معادن العامة لانهما دون النحاس والحديد وهما اوهى وارخى لغلبة الرطوبة
عليهما والاسود منهما وهو الكبريت والذى فيما بين البياض والصفرة وهو الانك والوجه الثانى
يعنى بهما الزحل والمشترى اللذان هما موجودان فى شجرة الحكمة والكبريت هو درجة التركيب

الاول والترويج والانك هو درجة البياض الاول بعد السواد الى ان يصير فيما بين البياض والصفر
وهو دور المشترى وبهما او هى وارخى من الاربعة المقدم ذكرها فهذا بيان ما عليه مزيد

مطلب

وهذه الشجرة تنبت فى البحر المحيط على وجهه كما تنبت النبات على وجه الارض
اعلم ان رمز الشيخ راجع بحقايقه الى العلم الطبيعى ومن لم يكن دربة بالعلوم الرياضية لا يهتدى الى
فك رموز القوم واما قوله ان هذه الشجرة تنبت فى البحر المحيط على وجهه كما تنبت النبات على
وجه الارض فكلام صحيح لان الماء محيط بالارض من ساير جهاتها وهى راسية فى وسط المركز منه
وهو متخلل فيها وسالك بجريانه فى بطونها وهذه الشجرة متكونة من الماء السارى فى البطون
المذكورة وثابتة فى اعماقها على وجه البحر المحيط لان الارض بكلية جرمها على البحر المحيط ولما كانت
هذه الشجرة لا تظهر الا للباحث عنها والطالب لها فى اماكنها لا جرم كانت مخفية غير نابتة
على وجه الارض كما ينبت النبات ويفهم من قوله معنى اخر ان شجرة الحكمة ينبت فى البحر المحيط
الذى هو العلم ويظهر على وجهه كما ينبت النبات على وجه الارض     وهذه الشجرة
من اكل منها خضع له الانس والجن     يعنى بها شجرة الحكمة فانه من اكل منها خضع له الذى حصل
الغذاء الاكبر واما خضوع الجن فللحكمة لان طاعة الجن للحكمة فرض عين عندهم لا سيما وقد ذكر الحكماء
ان من الاكسير تعمل الطلسمات العظيمة والعجايب المهولة وقد حكى جابر رحمه الله من هذا اشياء كثيرة
لا يمكن ذكرها الان لكثرتها وسعتها فلتطلب من كتبه وقد اوسع من ذكر ذلك الامير خالد بن يزيد
فى صحفه وذكر انه عمل بالاكسير الطلسمات العظيمة بدمشق والغوطه وانه ابرا به العلل والامراض
المزمنة وغير ذلك والذى اراه فى هذا المعنى ان مراد الشيخ بخضوع الانس والجن لاكل الشجرة
انما هو خضوع لسر الحكمة ولا يمكننا ان ننفى ما ذكروه اذ لا وجه لنفيه من طريق العلم لان الحكم
على الشئ فرع عن تصوره ولا يمكننا اثباته لانا لم نبلغ الدرجة فى الاعمال التى ذكروها اذ
لم نجد لها دليلا نسلك به الطريق اليها بل يترجح عندى امكان ما ذكروه لان ذلك فرع عن
وجود الاكسير ولا يمتنع ان يكون الطلسمات ايضا من خواصه وابراء العلل المزمنة فى الابدان
كما ان احالة الصور الناقصة للتامة من خواصه لكن لما تعذر علينا الوصول الى ما ذكروه
من ذلك لم يمكننا ان نتكلم فيه بما لا نعلم وفوق كل ذى علم عليم     وهذه هى الشجرة
التى نهى آدم عن اكلها فلما اكلها استحال من الصورة الملكية الى الصورة الانسانية
اعلم ان كلامه هنا يحتمل معنيين احدهما اطلق به الرمز على وجه المثال وطريق الالتزام لان هذه الشجرة

لما كانت

---

لما كانت هى الشجرة الدنيا وبها عمارتها وعليها نباتها لكن اهلها من بنى النوع البشرى كذلك الشجرة التى
اكل منها آدم فانها شجرة الدنيا التى منها غذاؤهم وبها قوام ابدانهم فلما اكل منها استحال من الصورة
الملكية الى الصورة الانسانية واهبط الى الارض فهذه الشجرة وتلك واحدة للفعل والاثر
ويجمعها اسم واحد فهى اى من هذه الحيثية وقد نهى عنها آدم عليه السلام لشبهها الدنيا وانه موجبه
الاستحالة طوره كما نهى الله نبيه ان يتهالكوا على حب شجرة الدنيا التى تثمر الذهب والفضة فهذه
الشجرة هى تلك بهذه المعنى وان كان الشيخ قصده غير ذلك فعليه العهدة فيه واما المعنى الثانى
يتضمن هذه الصناعة والاشارة اليها فيكون مراده بادم اصل الحجر والنهى له عن اكلها من باب
التنبيه والمجاز وربما يعبر النهى بمقاصد افعال فى التدبير واما اكله منها واستحالته من الصورة
الملكية الى صورة الانسانية فهو شبيه بالتركيب الثانى ودرجة التغذية لان الارواح الطايرة العالية
الملكية يستحيل الى الصورة الانسانية وتنبت وتستقر على الارض الخالدة بعد طيرانها وصعود
فتصير حيوانية بعد ان كانت روحانية واياك ان تذهب الى بعض الضالين المضلين الذين
يعتقدون من مثل هذا الرمز ان حجر القوم هو الفحم وانه المشار اليه بالشجرة ولعمرى ان هؤلاء
وامثالهم هم العامة العمياء وليت شعرى من اين هؤلاء واين الحكمة وبينهم وبينها من البعد
الابعد والحجاب المظلم الذى هو الجهل المبين اذ العلوم لا تؤخذ الا من مباديها وابوابها واصولها
وفروعها لا سيما مثل هذا العلم فانه نتيجة العلوم العشرة ولا يمكن الوصول اليه الا بعد قطع مسافات
كثيرة من مفاوز الحقايق وطرق التعليم والله المسئول ان يرشدنا واياك بهدايته ويبعدنا
من الضلال انه على ما يشاء قدير     وهذه الشجرة تنقلب فى كل صورة من صور الحيوان
وهو وجه سخيف لان كون الشجرة [illegible] النبات
لهذا الرمز وجهان احدهما ان ثمار هذه الشجرة بها يحصل المعاوضة وبها يكون الغذاء
كل صورة من صور الحيوان ومن شان الغذاء النباتى ان يستحيل وينقلب فى كل صورة من صور الحيوان
اليه لا سيما والمادة العنصرية للمولدات الثلث واحدة والغذاء الكيموسى من حيث هو غذاء فهو
واحد فهذه المعنى تنقلب فى كل صورة من صور الحيوان والوجه الثانى يريد انها قابلة للاستحالة
من المعدن للنبات للحيوان وانها تنقلب فى كل الصور كما مثلها هرمس فى صحف الصور
لكل حيوان فى العالم وذكر انقلاباتها فى كل درجاتها من صورة الى صورة الى ان انقلب فى صورة
الانسان والى هذه الشجرة اشار صاحب الشذور بقوله فى قافية الطاء     من بيتونة الدهن المباركة
الوسطى عنينا فلم ننبذ به الاثل والخمطا الى ان قال     هبطنا من الوادى المقدس شاطئا

ان الحكمة [illegible] صورة [illegible] الحكمة [illegible] الحجرة [illegible] للمولدات الثلثة [illegible] القوة النامية [illegible]

[illegible] الحكمة [illegible] كان بمثل الحجرة والنبات الذى [illegible] الصورة [illegible] بالنبات والغذا للحيوان [illegible]

من الجانب الغربي يشتمل الشرطا وقد توجد هذه الحيوة في طائر جثته جثة انسان وجناحاه
جناحا طائر له اربعة ارجل ويدان اما ارجله فحقيرة واما يداه فعزيزتان لمنفعتهما ولو علم
الجاهل ان اليدين لا قوام لهما الا بالارجل الاربعة لكان عليهم اشد حرصا من اليدين
اعلم ان الشيخ لا يخرج برموزه الا على القانون الطبيعي لانه لما ذكر ان الحيوة توجد في الشجرة ولا شك
ان الشجر نوع من النبات انتقل بالرمز للحيوان فقال انه يمكن انها توجد في طائر يعني بالقوة واما قوله
ان جثته جثة انسان يريد به ان جسم طائرهم هو جسم انسانهم فان الجثة هي البدن وهي الجسم المتحيز
من الابعاد الثلاث واما قوله وجناحاه جناحا طائر يعني ان هذه الحيوة منها ما هو ثابت كالجثة
وجسم الانسان هو شبه ذلك ومنها ما هو نافر كالطائر لانه من شان الثبات ان يكون جثة
وجثته ومن شان الطائر ان يكون ريشا واجنحة واما قوله ان له اربعة ارجل ويدان يريد بها
الصور الستة المعدنية المقدم ذكرها وقوله اما ارجله فحقيرة يعني بذلك الاجساد الاربعة الناقصة
وقوله واما يداه فعزيزتان لمنفعتهما يريد بهما الجسدين الطاهرين الذهب منهما والاحمر واما قوله
ولو علم الجهال ان اليدين لا قوام لهما بالارجل الاربعة لكان اشد حرصا يريد بذلك وجهين احدهما
انه لو لم يوجد الناقص لم يعرف مقدار الكامل وان الارجل واليدين من شيء واحد وصورة واحدة
ولا قوام لهذه الصورة ولا ميزة الا بوجود جثته والثاني انه لو علم الجاهل انه لا قوام لليدين
يعني انه لا مدد لهما الا بالاربعة الارجل لكان عليهم اشد حرصا من اليدين لان من الاربعة الارجل
مدد اليدين كما ان مدد اجزاء المكونات من الطبايع الاربع كما ان مدد المولدات الثلث
من استحالة الغذاء وكان المدد المتصل من الاكسيرين للذهب والفضة من احالة الصور الناقصة
الاربعة حتى لو فقدت هذه الصور الناقصة لتعذر فعل الاكسير فان الاكسير لم يعمل الا لتعديلها
والحاقها بمرتبة الكمال منها قال وقد توجد هذه الحيوة في جزيرة الاندلس
الباردة في منتهى البحر المحيط الجامعة للكهوف الارسطوسية اعلم ان من عادة القوم
في رموزهم اطلاق الكل وارادة الجزء وكذلك اطلاق الجزء وارادة الكل فانه قد صرح بعض
الحكماء ان الانثى توجد في جزيرة الاندلس وصرح بعضهم بانها تتولد في غير الارض التي تتكون
فيها الذكر وان كان الذكر في الاصل انما يولد منها واما قوله في منتهى البحر المحيط فان جزيرة الاندلس
في ساحل البحر المحيط وارتفاع القطب الشمالي فيها اكثر من الميل الكلي لان الميل الكلي دون الاربعة
وعشرين درجة وارض جزيرة الاندلس خمس وثلاثون درجة في الشمال فبالضرورة ان جزيرة الاندلس

باردة



باردة واما قوله الجامعة للكهوف الارسطوسية يريد بها الاماكن الداخلة المجوفة التي يتولد فيها الحيوة فافهم
وربما توجد هذه الحيوة في جبل بارض الهند في صخور مختلفة الالوان والطعوم والارايح
والخواص اعلم ان مقصود الشيخ بارض الهند الاعتدال وبها يوجد الجزء المعتدل من الحيوة
في الجبل المذكور وربما كان مراده بالجبل الآلة التي يدبر فيها مركب القوم المعتدل واما قوله في صخور
مختلفة الالوان والطعوم والارايح يريد بها وجهين احدهما انه ربما يوجد بعض اجزاء الحيوة في
صخور ملونة كما ذكر الشيخ والثاني اراد الشيخ بالصخور عقاقير الصنعة التي تتولد من جملتهم الاكسير
فان لكل منها لونا وفعلا وخاصية ليست للاخرى فافهم فمنهم صخرة يأويها اسد شرس
وربما كان حام لها اعلم ان هذه الصخرة التي ذكرها الشيخ هي احد عقاقير هذه الصنعة
القناعة وانها حارة يابسة بطبع الاسد لانه لا يأوي اليها الا النسبة طبعها اليه واما قوله وربما كان
حام لها يعني حاميا لها لان الاسد يحمي جوز تلطبعه الناري فلا يمكن الوصول اليها بسببه ومن جمله
لا سيما ما دام في شراسته واشتداده وهذه الصخرة اعلاها محيط باسفلها وادناها متصل
باقصاها وراسها في موضع ذنبها وبالعكس وصف الشيخ هذه الصخرة بعنصرها الناري
الغالب عليها ومثل بها كرة النار فان اعلاها محيط باسفلها وادناها متصل باقصاها وراسها
في موضع ذنبها وبالعكس فافهم ومنهم صخرة يحملها حيوان بحري يحترق مختلف المشي
وهذه الصخرة لها قرنان يظهران في كون ولادتها حتى اذا مضى من عمرها النصف عادة مدورة
الجثة فاذا ذهب نصف عمرها عادت القرنان كما هي الى آخر عمرها وهذا دابها في كل الاوقات
يريد الشيخ بهذه الصخرة التي يحملها الحيوان البحري عقارين آخرين من عقاقير الصنعة لها
طبع الحرارة من وجه ولها طبع البرودة من وجه ولها طبع رطوبة من وجه ولها طبع اليبوسة من وجه
فاما الطبع اليبوسة فمن اجل الصخرة واما طبع الحرارة فلان الصخرة يحملها حيوان وكونه محترقا واما
طبع البرودة فلان الصخور ارضية وطبع الارض البرودة واما طبع الرطوبة فلان الحيوان الحامل
لها بحري واما قوله مختلف المشي دليل على انه مختلف الطبع واما قوله وهذه الصخرة لها قرنان
يظهران من وقت ولادتها فيه الاشارة الى خروج الماء والدهن منها لان الماء والدهن
في طبع الحرارة والرطوبة مثل طبع القرنين الظاهرين من الصخرة واما قوله في وقت ولادتها يعني
وقت تمام الحمل وابتداء الولادة وانتهاؤه درجة زحل وابتداؤه درجة المشتري واول التفصيل
واما قوله حتى اذا مضى من عمرها النصف عادت مدورة الجثة يعني انها تصير كرة مدورة في آخر

التفصيل واما قوله فاذا ذهب نصف عمرها عادت القرنان يريد بذلك غسل الماء بمفرده عند نصف العمل وورجة التشبب واخر عمرها درجة التركيب وهذا دابها فى ساير الاوقات يعنى ان من شانها ذلك ومنهم صخرة يتداول على حملها حيوان شبق على عنقه جلد حيوان آخر مؤلف بحل احد الثقلين وهذه الصخرة معدن الخبث والرداعة والمكر والغل يريد الشيخ بهذه الصخرة العقار الكثير الخبث الردى الطبايع بما فيه من الكدورة والغلاسة التى موجب المكر واما قوله يتداول على حملها حيوان شبق يدل كلامه هذا على عقار اخر لطيف قوى بما فيه من الحرارة واليبوسة نفاذ بالطبع واما على عنقه جلد حيوان اخر مما يدل على انه مركب اما قوله مؤلف يدل على ان فيه قوة التاليف بين الاشياء المتباينة بالطبع ولولا ذلك لما تم العمل وقوله يحمل احد الثقلين لان هذا الحيوان المؤلف روحانى الطبع فيحمل احد الثقلين لخفته ومنهم صخرتان احديهما ذكر والاخرى انثى وصخرتان احديهما مصرية والاخرى كرجية قوله الذكر والانثى معلوم انهما عقاران من عقاقير الصناعة والمصرية عقار اخر بارد رطب والكرجية عقار آخر حار يابس وفى هذا الجبل كل فن من فنون العالم يريد بهذا الجبل آلة الصناعة لان فيها كل فن من فنون العالم لان هذه الصناعة هى مهنة المهن ونتيجة العلوم الرياضية كلها فكل فنون العالم مجتمعة تحت دايرة جبل حوزتها لا يوجد حقد ومكر الا وهو فيه ولا يوجد علم وحلم وفلسفة الا وهى فيه ولا يوجد جود وسخاء الا وهو فيه ولا يوجد لهو ولعب وطرب وغناء ومزمار واوتار ونكاح ومزاح الا وهو فيه ولا يوجد ذكاء وفهم وسرعة حس وسرعة تقلب الا هو فيه ولا يوجد وزارة ووزير ومشير ومدبر الا وهو فيه اعلم ان هذه الاوصاف كلها موجودة فى هيولى هذه الصناعة بحسب القوى وفى المكونات المعدنية كذلك وفى درجات التدبير حسبما هو منسوب اليها ومتصل بها من المدد العلوى فان المكر والخديعة والحقد منسوب الى كيوان ودرجة الحبل والرصاص الاسرب وغلبة السواد واما العلم والحلم فهو منسوب الى المشترى وكذلك الجود والسخاء وهى درجة التماليح والانحلال واما اللهو والطرب والغناء والمزمار والاوتار والنكاح والمزاح فهو منسوب الى الزهرة وتمام التماليح واوان التفصيل وظهور الاثمار وطلوع النفس مع الماء وتمام التزويج والنكاح ببقية الستارى مع الزوجات وظهور الفرح والطرب بسماع حس المزمار الذى هو النوق للماء القاطر وحسن الغناء وظهور النقرات المطربة لوقوعه فى الاناء وفى هذه الدرجة يفرح الحكيم لا سيما من كان هذا اول عمله

الصخرة المؤلفة الكائنة فى الارضية الردية وهى النوشادر الجنس المؤلف بين المتعاديات



وبظهر له انه على الصواب واما الذكاء والفهم والفلسفة وسرعة الحس وسرعة التقلب فمنسوب الى عطارد والى درجات العمل الاول المكتوم فانه يحتاج الى علم دقيق وبحث غامض لسريع انقلاب الطبايع من المخالفة للموافقة التى بها العمل المطلوب واما الوزارة والتدبير والراى فمنسوب الى القمر والى درجات التاليف بالمؤلف بين الطبايع والمصلح لها لسرعة اتصال القمر ونقله انوار النجوم من بعضها الى بعض فافهم قوله من ارض الهند ملك ومن ارض مصر حكيم ومن ارض فارس سياف من ارض الهند ملك يريد به الجزء المعتدل من هيولى الاكسير وقوله من ارض مصر حكيم يريد به الجزء البارد الرطب من الهيولى المذكورة وقوله من ارض فارس سياف يريد به الجزء الحار اليابس من الهيولى المشار اليهما فافهم هذه اوصاف هذا الجبل وما فيه من العجايب فافهم فانها اشارات الحكماء نفهم معناها من كان للحكمة اهلا ومن هو بالرموز وفكها اولى واعلم انا لو قلنا هو كذا او كذا لما كان فى ذلك والله فضل ولكان يؤخذ منا على سبيل الاستهزاء وقد اتكلناك على عقلك بعد الله ونعم من اتكلناك عليه والحمد لله وحده

اقول ان كلام الشيخ هنا ظاهر البيان ولا يحتاج الى تفسير وان اشارات الحكماء لا يفهمها الا من هو منهم ولو ان الشيخ صرح بالجهر كما يصرح بادوية السفوف والمعجون لم يكن له فضل فيه وربما يسرع الى تكذيبه من كان مجانبا للحكمة لان هذا العلم من العلوم المكتومة التى اخفاها الله تعالى الا عن الافراد من خلقه فلا يتعرض لاظهارها حكيم البتة والسلام

من المقالة الاولى فيه شرح الفصل الرابع من الجملة الاولى من المكتب فى مثال الاكسير وما يشبه عمله من التركيب الاخير اعلم رحمك الله انا قد بدانا فقلنا وقال من قبلنا ان كل صناعة لها موضوع يحمل عليه كالانسان الذى هو موضوع علم الطب والطب محمول عليه وحد الطب حفظه الصحة موجودة او ردها مفقودة والانسان من حيث هو صحيح لا يحتاج الى الطب بالخصوص وانما يحتاج الى الطب متى اعترضه عرض من الاعراض فيركب الطبيب له ادوية بحسب العلة ويدخلها عليه فيذهب ذلك العرض وترجع اليه الصحة كمثل الكبير الداخل على هذا النوع المعتدل المتطرق لما كان موضوع علم الطب هو بدن الانسان وفى نوعه الصحيح المعتدل المزاج والمنحرف المزاج السقيم فيحتاج الطبيب الى ان يبحث عن اعراض الانسان الذاتية فيعرف اولا اعضاء الانسان الباطنة والظاهرة وما لكل عضو من اعضائه من القوة والآلات والفواصل وهذا معلوم فى كتب التشريح ثم يبحث عن الاعراض التى تعرض لكل عضو من الاعضاء المذكورة وما الموجب لكل عرض منها وما سببه وعلامته وهل هو من مادة بسيطة او مركبة وما مقدار قوة العرض العارض وفى اى رتبة هو ثم يراعى العادة والسن والمزاج وطبع البلد والقطر الذى

هو فيه والزمان واختلاف الاهوية وما يناسب ذلك ثم ينظر في طبع العلة وما يقابلها من الدواء
المفرد او المركب بعد احكام تحرير طبع الدواء وفعله وخاصيته فاذا حصل على هذه المناسبات
كلها امكنه ان يدخل الدواء المذكور على العليل فيبرى من علته في الحال باذن الله سبحانه ثم يرجع الى
صحته بالتدريج الى ان يعود حاله كما كان صحيحا معتدلا فان حد علم الطب حفظ صحة الاصحاء وعلم
ومعالجة المرضى وردهم الى حال الصحة فالانسان الصحيح المزاج لا يحتاج الى الطبيب وانما يحتاج اليه
العليل وكذلك موضوع هذه الصناعة الاشخاص الذائبة المنطرقة والتام منها هو الذهب
لا يحتاج الى المعالجة فانه صحيح معتدل سليم من السقم وانما يحتاج الى المعالجة منها الصور الجمسة
لتلتحق بالمرتبة الذهبية فاحتاج الحكيم الى معرفة احوال هذه الخمسة الذائبة وما الذي عرضها
حتى اوقفها واعاقها عن رتبة الكمال فلما احكم ذلك نظر في عوارضها المسقمة لها هل يمكن
زوالها ام لا فان امكن زوالها فبما ذا يكون ثم لما عرف الحكيم ان العلل العارضة لها يمكن زوالها
بادخال دواء عليها مناسب لطبعها غير مضر لها ولا مشوش فيها اخذ يسبر العالم ويقيم اجزاء
المكونات بطريق الفحص والاجتهاد الى ان وقف على عقاقير مناسبة لتركيب الدواء المذكور
فلما ركبها الحكيم بتركيبها اللائق بها تم له الدواء المعروف بالاكسير فالقاه على الصور الناقصة
فاتمها واكملها فعلم الحكيم اذ ذاك انه قد صدق حدسه ولم يخط فكره وانه وصل الى ما قد وصل اليه
الافاضل من الحكماء وانه قد صار منهم وداخلا في اخوتهم فافهم فان هذه الصناعة طب الصور
الناقصة المعدنية كما ان علم الطب هو معالجة الابدان الانسانية وهذا النوع المعدني
منه ما لم يعترضه عرض في معدنه كالذهب فقط ومنه ما اعترضه كالفضة والنحاسين والرصاصين
فركب الحكماء لهذه الاعراض اكسيرين احدهما حار احمر والآخر بارد ابيض فما كان عرضه من برودة
ادخلوا عليه الاكسير الحار الاحمر وما كان عرضه من حرارة
٢ ادخلوا عليه الاكسير البارد الابيض لانك ان الاعراض من الجزء الفاعل في المنفعل
اما من حرارة واما من برودة فلما علم الحكماء ذلك ركبوا اكسيرين احدهما احمر والآخر ابيض فالابيض
يزيل العرض الحار من النحاسين والاحمر يزيل العرض البارد من الفضة وقد ذكرنا في كتابنا بغية
الخبير كيف التوصل الى اكسير الرصاصين وذكرنا ان اكسير البياض لا يقيم الرصاصين وعللنا ذلك
بعلة الذوب لان اكسير البياض فيه جساوة وهو محتاج الى حركة اخرى ليحصل كسيره ويتم لك
الفايدة فيه في مكان من هذا الكتاب واعلم ان اكسير الحمرة لا يلقى الا على الفضة
ولا يلقى على غيرها مما هو انقص منها لما بيناه اولا فافهم ثم لان الاشياء لا يفعل الكمال

دون التدريج



دون التدريج اعلم ان الحكماء ذكروا ان اكسير الحمرة يلقى على الاجساد كلها فيحيلها للذهبية
وهو كلام صحيح لكن بعد تدريج تلك الاجساد من مراتبها الناقصة الى مرتبة الفضة فان القي عليها
اكسير الحمرة كملها فمن هذا الوجه يلقى على الاجساد كلها وكذلك اكسير البياض يلقى على الاجساد الاربعة
الناقصة بتدريج طبيعي ومعرفة مقادير ذوبها في نار السبك وذوب الاكسير الملقى عليها التم
بتمام المعرفة حصول النتيجة والسلام وانظر الى الغذاء الذي يتناوله الانسان لا يمكنه ان يتناوله
الا بعد تدريج بكسر وهشم وطحن وعجن بالريق الذي هو رطوبة الفم ليسوغ البلع والازدراد
فاذا وصل الى قرار المعدة يندرج بالطبخ فيها الى ان يستحيل بعد هضوم منها الى بنية الانسان
دما ولحما وعصبا وغير ذلك وكل الاشياء لا تتم الا بتدريج طبيعي فاعلم
من المقالة الاولى في شرح الفصل الخامس من الجملة الاولى من المكتسب في قياس التوليد
والزراعة اعلم رحمك الله ان الاكسير انما هو زراعة كالنبات وولادة كالحيوان
ولا تتولد لنوع من الانواع الا بمادة الغذاء وهي من جنسه مشاكلة منحلة في رطوبة مشاكلة
اما في النبات فيصير في اصله كيموسيا ثم يصير لذلك الكيموس صورة المزاج بذلك النوع النباتي
فيصح ان لكل نوع من النبات اصلا ولاصله كيموس ما ولكيموسه مزاج ما لا يكون ذلك الكيموس
الا لذلك النوع النباتي من النبات وان كان يسقى بماء واحد ويلحقه نسيم واحد وتنضجه
حرارة شمس واحدة وتمسكها ارض واحدة قد تقدم لنا ان هذه الصناعة مهنة
المهن الحكمية واعظم الصنائع الفلسفية فلا تجد زرعا وفلاحة ونباتا الا وهو فيها ولا تجد توليدا
وحيوانا الا وهو فيها ولا تجد استنباط معادن ولآلي وجواهر الا وهو فيها ولا تجد ديباجا وحريرا
والوانا الا وهو فيها ولا تجد عملا ولا صناعة الا وهي فيها ولا تجد علما ولا طبا ولا علاجا الا وهو فيها
ولا تجد عالما من العوالم من علوي وروحاني وكواكب ونجوم وارواحا ونفوسا وجنا وشياطين
وغيلان ووحوشا ودواب وانسانا الا وهو فيها ولقد احسن الامام الفاضل ابو القاسم مسلمة بن
احمد المجريطي في وضعه كتابيه في الحكمة وسمى احدهما غاية الحكيم واحق النتيجتين بالتقديم
في اعمال الطلسمات فقال فيه بعد خطبته اما بعد ايها الطالب لعلوم الفلاسفة المعقولة والباحث
عن اسرار حكمهم المنقولة ان اوفى ما اقتطف من اشجار علومهم ثمرتين واعلى ما نتج من اسرار
حكمهم نتيجتين فالنتيجة الاولى هي الثمرة الصنعوية والنتيجة الثانية هي الثمرة النجومية
فاصاب في الاسمين وجعل النتيجة الثانية احق بالتقديم لشرف موضوعها الذي هو العالم

العلوي والعلم باحوال الافلاك والاجرام وخصايص الحركات وتعلقها بالمؤثرات والقوابل
من معدن ونبات وحيوان فالواصل الى تلك النتيجة مقتدر على التصرف بالقوى الروحانية
في جميع العوالم والمكونات السفلية فلهذا المعنى سمي كتابه غاية الحكيم فان غاية ما يصل
اليه الحكيم هذه النتيجة المذكورة لكن لسبع في تسمية هذه النتيجة بالنتيجة السحرية وان كان موضوع
علم السحر بين معناه وهو محظور لاسيما في الملة الاسلامية وفيما ذكره من العلم في كتابه المسمى بالغاية
عمل الطلسمات وجلب المنافع ودفع المضار والتمكن في التصريف ولا يسمى الحكيم الواصل لمثل هذه
النتيجة ساحرا وان نسب الى السحر الحلال فلا يليق ذلك وهو خطا في الفلسفة لان السحر
انما يطلق على التصرف بالقوى الشيطانية وعلى ما لا يكون له دوام وبقاء وحصول حقيقة
وليس بنا حاجة الى مناقضته في اللفظة الوحدة لكنه اصاب في التسمية لهذين الكتابين لا سيما
وسمي كتابه الاول في الصنعة رتبة الحكيم وذكر انها النتيجة الاولى وحق ما ذكره فان الحكيم
اذا لم يكف مؤنة التحصيل ويحصل له الاستغناء بهذه الثمرة الصنعوية لم يكن له رتبة فاذا
بلغ الى هذه النتيجة الاولى وملك الحكم على مفاتيح الكنوز وصارت له السعة والغنى الذي
لا فقر معه امكنه اذ ذلك ان يترقى مرتبة الى غاية التي هي التصرف في العوالم كلها في ما دون
فلك القمر بما هو فوقها من العالم العلوي ولقد افصح الامام جابر بن حيان قدس الله سره عن جميع
هذه العلوم وعللها واسبابها وكيف التوصل اليها والارشاد الى حقايقها وحيث لم نتوغل
في ذلك لم يسعنا ان نتكلم فيه بما لم يكن لنا عليه قدرة بتمييز رتبة او علو مقام ولما حققنا
جملة كلام القوم في هذه الصناعة ووقفنا منها على الحقايق ووجدنا الناس كثيرين [illegible]
فيها ومجمعين في كل زمان على محبتها وشدة الطلب لها ولا يظفرون منها بطائل لقصور ادراكهم
وعدم اشتغالهم وقلة توغلهم في العلوم العقلية بل يخسرون اموالهم ويضيعون اعمارهم
لاسيما في الطرق الجابرية التي لا يفهمون معناه وجب علينا في عقولنا ان نضع لهم كتابا نرشدهم
ونوفر عليهم اموالهم فانا قد بذلنا النصيحة لهم بكل ما يمكن ان نقدر عليه فوضعنا لهم كتابا المسمى
ببغية الخبير ارشدهم الى قانون الطلب وكيفية السير ثم وضعنا لهم كتابنا المسمى بالشمس المنير
في تحقيق الاكسير ثم وضعنا كتبا اخر ورسائل ومذاكرات وشروحا ثم اخترنا لهم من جميع
كتب المتقدمين والمتاخرين سبعة كتب الاول صحيفة هرمس العظيم والثاني رسالة ميمون البرهمي
لبعض تلامذته والثالث كتاب الراحة لجابر والرابع شذور الذهب لابي الحسن الاندلسي

ذكر الكتب التي شرحها المصنف الفاضل العلامة ره

والخامس



والخامس كتاب الماء الورقي والارض النجمية لابن اميل صاحب المصابيح والسادس قصيدة ابي تمام العراقي التي
اولها وذات ورق لها الحان دستان والسابع كتاب المكتسب ولم نختر شرح هذه الكتب دون غيرها الا لصغر
حجمها وكثرة فوائدها فاجتهدنا في شرحها كلها على النسق الواحد القريب للموضوع الموافق وكنا نكتب
في كل شرح قطعة ونرى ما في الشرح الاخر ليصير في كل كتاب خصوصية هي له دون غيره وابتدانا مع
ذلك في تصنيف كتب اخر وضعنا اسماءها وابرزنا بعضها ولم نتمها واخرنا ما نحيل في اماكن منها
على هذا الكتاب لانه هو اعظم كتبنا وكذلك مصحفنا الكبير المسمى بالشمس المنير وكذلك كتابنا غاية
السرور في شرح الشذور ونرجو الله في تمام ما بقي علينا من الكتب فانا لم نقصد بها الا وجه الله
في ارشاد الطلبة لهذا العلم ورحمة الاخوان المستحقين وان نوفر على الناس اموالهم التي ينفقونها
في الباطل لمقصد والطريق الحق ويهتدوا من الضلال والله المسئول حسن الخاتمة انه الكريم المتعال
ولنرجع الى ما نحن بصدده من شرح كلام المكتسب اما قوله ان الاكسير انما هو زراعة كالنبات
فهو كلام لانهم يزرعون عظامهم النباتي في ارضهم النقية الطاهرة من الدنس ويسقونها بمائهم
الالهي الى ان تشرب هواء ارياضهم وتنبت ازهارهم وتثمر زرعهم ويؤكل ثمرهم والى هذه الزراعة
اشار صاحب الشذور في قافية الشين حيث قال لهم ارض تنبت العز والغنا    اذا ما
انتفى عنها عز يب الخشايش    وانكب لها الجوزاء وغمي عطارد    عليها بثجاج من الوبل غاطش
وصارت بحر الشمس بعد اجتماعها    هباء كمتحول من الكحل غاطش    وساق اليها كل
دان ربابه    رياح جرت منها على غير عارش    ورددت اليها بعد موت حياتها    بغيث
لمغتر الا باطح ناعش    والبسها حر الهواء ولينه    مجاسد لم تعبث بها كف ناقش
مدبجة لم تنكسر بعد نشرها    بطي ولم تدنس بهفوة رافش    رياض كان الارض فيه تشققت
بها عن عروس لم تردع بنابش    كان سقيط الطل في زهراتها    دموع تحدرن غادة غير فاحش
كان الذي يجلو الندى من اقاحها    مؤشر ثغر في لثات الهوامش    وحلا رباها نرجسا فكانما
كواعب تربو عن عيون دواهش    هنالك عاشت في امان من الردى    ولبس الذي
اضنى عليها بعايش    وقال رحمه الله من قافية السين    وطيبا بالحرث المنو دثرابها
بمصر وسقتها من النيل فارس    واضحى له عنها من الحر طارد    وامسى له فيها من البرد كانس
فبينا تراه وهو بالريح صاعد    سما باتراه وهو بالقطر بابس    هنالك طابت لنفس
من هو حارث    بعلم وقرت عين من هو غارس    فيا لك من ارض يساوي ذري الغنى

على الزهد فى احيائها والمغالس الى ان قال قدس الله روحه اذا ما وصفناها باحرى عبارة
تبدى لها اخفه منها الهراس ترامى لاهل العلم حب اقتنائها فبعضهم فيها البعض
منافس وتعتقد الجهال ان رموزنا عليها وما قلناه فيها وساوس واما قوله
عن الاكسير انه ولادة كالحيوان فهو حق لانه فيه زوجين ذكر وانثى ونكاح وحبل وولادة وتظهر
لهم من هذين الزوجين مولود له افعال عجيبة ينتفع به الخاص والعام والكرم زايد وعطاء ليس
مثله كما قال الشيخ ابو الحسن فى قافية الزاى واسود مبيض القذال منبه ببيض العذار ال
من زنوج العجايز دعاه الهوى منتق فى بنت اربع وتيح الى قاص من الحب حافز فزوجها اياه بعد تنقين
بان وليدا منهما غير عايز ولم اك فى شك وان كان مشكلا وجود جنين من غلام مناهز فباح لها بالحب وهى معوزة
على بعضه لكنها غير ناشز فلما نعشا انى عنه وجودها طبيعة منسوب الى الشيخ لاجز هنالك ذا بارز هوى وتعانقا
وصالا وصدا عن صدور النواشز وصالا رضيعا لا يقي مزاجه على غير البان الجوار العوارز يخفف افراط العظام
بجمة ويمزج على درة اللقاح الجوامز جدير اذا اربت على العشر سنة بافضل اوصاف الكرم المبارز هو السيف
لا يفعل فى يد ضارب هو الرمح لا يندق فى كف واخز من البيض لا يبتز الا الصيقل من السمر لدن لا يلين لغامز
لقد حسنت اثاره فى موقر حليم وذى تاب من الطيش قافز اذا ما بنتاه امرؤ حظ وزره لدى ملك غر ذنبه متجاوز
يظن اذا اعطى لكثرة جوده عظيم العطايا من حقير الجوايز وهذا الذى رباه الورى فى طلابه طوال الامانى فى عراض المفاوز
واما قوله وللتولد لنوع من الانواع الابادة الغذاء وهى يبوسة مشاكلة متخللة فى رطوبة مشاكلة هو كلام حق لا مرية فيه
ومن هذا المعنى يستنبط العلم بتكوين المولدات كلها ولقد بين رضه حقايق الحكمة باقرب وجه واعدل طريق ونزيدك
فى ذلك بيانا وايضاحا فنقول ان الله تبارك وتعالى قد اودع اسرار التكوين فى البسائط العنصرية وهى الماء والارض
والنار والهواء وكل واحد منها يخالف الاخر فى صورته الطبيعية وكل واحد منها يخالف الاخر فى صورته لان الماء
ينقلب حجرا والحجر يتحلل ماء والهواء ينقلب الى الثقل وتراكم واحاط به البرد فينقطر ماء والماء ايضا اذا سخن ينقلب هواء
وكذلك الهواء ينقلب بالنفخ نارا والنار ايضا ينقلب هواء فانها اذا استولت على شىء احرقته وصيرته فى الفضاء
دخانا يستحيل الى الهواء ونقول ايضا ان الكيفيات زائدة على الصور الطبيعية لان الاستحالة موجودة فى الكيفيات
مع بقاء الصور الطبيعية المشار اليها ولو كانت الكيفيات نفس الصور لاستحال وجودها مع ان البسايط تجتمع فى
المركبات وينفعل بعضها فى بعض بالقوى المتضادة وينكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخر فيحصل من بين الكيفيات المتضادة
كيفية متوسطة متشابهة فى الاجزاء وهى المعبر عنها بالمزاج وبالجملة انه لا بد لكل مكون من مادة مناسبة ليكون منها فيما بين
الفاعل والمنفعل ولا يظهر اثر الفاعل الا فى المنفعل واول الانفعال والتهيؤ لقبول التكوين الخلال اليبوسة المشاكلة



فى الرطوبة المشاكلة بنسبة مخصوصة فى الكم واستحالة فى الكيف وقوله اما فى النبات فيصير فى اصله كيموسا ثم يصير ذلك
الكيموس صورة المزاج بذلك النوع النباتى فصحيح ان لكل نوع من النبات اصلا ولاصله كيموسا وللكيموس مزاجا ما لا يكون ذلك
الكيموس الا لذلك النوع النباتى من النبات اما الكيموس فهو عبارة عن المادة التى تعفنت واستحالت وصارت باستحالتها
قابلة للتكوين وهى اليبوسة المتخللة فى الرطوبة بتشاكل نسبتى فيما بينهما فلما استولت الحرارة التعفينية على المادة المذكورة
فى الغذاء استحالت كيموسا مناسبا مستحيلا من الصورة الكيموسية الى الصورة المكونة معدنا كانت ام نباتا ام حيوانا فان صورة
المزاج لا يمكن كونها الا بعد الصورة الكيموسية القابلة للاستحالة كما تقدم وتختلف الصورة الكيموسية باختلاف قبول الصور القابلة
لها وبحسب ذلك اختلفت صورة المزاج وصارت فى كل نوع على حسب قبوله ونسبة مادته واصل كيموسه فالمادة الكيموسية
المعفنة المستحيلة انما تنمو النبات من اصله ولا شك ان اصول النبات مختلفة الانواع كبرت او صغرت قلت او جلت
فانها لا تقبل من المادة الكيموسية الا ما شاكلها ولا تحدث الصورة المزاجية الا النسبة ذلك النوع وصورته فلا يتكون
من ذلك الاصل وذلك الكيموس الا ذلك النبات بعينه لان لكل نوع من انواع النبات اصلا ولا يتكون له من المادة الكيموسية
الا ما يناسبه فلا يحصل المزاج الا بحسب تلك المناسبة ولا يبرز الصورة المكونة الا بحسب المناسبة لذلك الاصل
فتبين بما ذكرناه لك ان لكل نوع من انواع النبات كيموسا ومزاجا وصورة خاصة لا يمكن ان يكون لغيره فافهم وقوله
وان كانت تسقى بماء واحد ويلحقه نسيم واحد وتنضجه حرارة شمس واحدة ويمسكها ارض واحدة يعنى بقوله
وان كانت تسقى بماء واحد جميع انواع النبات فانها تسقى بماء واحد ولكنه اذا استحال الى الكيموسية تغير الى مناسبة الاصل
القابل بالاستحالة ويعنى بقوله ويلحقه نسيم واحد النبات كلها اذا برز الى الفضاء فانه يحيط به نسيم واحد من حركة الهواء
المحيط بالفضاء لانه احد البسائط العنصرية المقدم ذكرها ويعنى بقوله وتنضجه حرارة شمس واحدة لان الشمس هى الحار الاول
عند الحكماء وهى علة وجود البسيط العنصرى النارى وبها ينضج جميع المولدات وطبخها وقوله ويمسكها ارض واحدة لانها
هى البسيط العنصرى القابل الموصل المخصوص بتوليد انواع المكونات السفلية كلها اذ هى المعدة لتصوير صور الانواع
وابراز تشكلها لان منها وجود استحالة اللطيف منها مع الماء للصور الكيموسية المتقدم ذكرها وان كانت فى الحقيقة
ارض واحدة فلطايفها تتنوع بحسب اصول المكونات القابلة منها والماء وان كان واحدا فهو ايضا يتغير الى مناسبة
الانواع المذكورة واما علة النضج فهى واحدة من الحار الاول ليقبل منها كل قابل بحسب قبوله ونسبة زمانه وبحسب اختلاف
القبول تعددت علة النضج لكل صورة بعد ان كانت واحدة ومبدؤها واحد واما الهواء المحيط فهو واحد وانما
يكون تغيره بحسب ما تقبله من الفوق والتحت لانه متوسط بين النار والارض والماء فاعلم وافهم ما ذكرناه فانه من
اصول علم هذه الصناعة وكذلك البيوض لا تقبل كل منها الا صورا باعيانها مخصوصة من النوع الذى هو منها
شرحناه لك آنفا ان لكل نوع من الانواع كيموسا ومزاجا وصورة خاصة لا يمكن ان يكون لغيره وان كانت

البسائط العنصرية واحدة فان الصور المكوّنة مختلفة وكل صورة تستمد من المولد العنصرية على حسب تعدّلها
وقبولها كذلك الهيولى المعدة لهذه الصناعة فانها لا تقبل الا صورا باعيانها مخصوصة بها وضرب الشيخ لهذا مثالا
والمثال في ذلك ان التراب والماء هيولى موضوعة لشجرة الحنطة والقطن وغير ذلك ولكن لا يأتي من القطن
الا الغزل ولا من الغزل الا الثوب والقميص ومن الحنطة لا يأتي منها الا الدقيق ومن الدقيق العجين ومن العجين
الخبز وعلى هذا المثال يختلف احوال النبات    افهم اشارة الشيخ الى التراب والماء فان منهما كون الاجسام وظهور الصور
كلها وكل صورة من هذه الصور حافظة لنوعها ولا ينتقل الا بتدريج طبيعي لصور مخصوصة مثل لب القطن اذا زرع فانه
يستحيل اليه من لطيف الارض مع الماء كيموسا مناسبا فاذا ظهر نباته لا يمكن ان يكون الا على صورة النبات الذي كان عنه اللب
المزروع اولا ولا يخرج منه الا صورة القطن ولا يمكن ان يكون الثوب من القطن الا بعد ظهور صورة الغزل فاذا عمت صورة
الغزل يظهر بعد ذلك منها صورة الشقة ثم يقبل بعد ذلك صورة الثوب والقميص وكذلك القول في الحنطة انها اذا زرعت لا
يقبل الا صورتها في النبات والاغتذاء والنمو الى ان يظهر منها صورة الحنطة التي زرعت وفيها قبول صورة الطحين ثم
صورة العجين بعد ثم صورة الخبز بعد ذلك ولا يمكن ان ينتقل بعد الصورة الخبزية الا للتحليل والفساد فانها قد انتهت الى
غاية صورها    وعلى هذا المثال يختلف احوال النبات وذلك ان رطوبة الماء ولطائف الاجزاء الترابية اذا ما حصلت في ورق
النبات تغيرت فصارت لكيموس تاما مزاجا لا يخرج بذلك الكيموس عن ذلك المزاج الى غير ذلك النوع من النبات    اعلم ان
الاصل في كل ما يمكن تكوينه من الانواع رطوبة مائية متحدة بلطائف اجزاء ترابية فاذا صارت هذه الرطوبة في اصل النبات
استحالت كيموسا وتغيرت وتكونت ورقا واغصانا وعروقا وزهرا بكيموس الغذاء المذكور على نسبة الاصل والصورة لذلك
النوع من النبات ومن وقع في كلامه هنا قصور في العبارة في قوله اذا ما حصلت في ورق النبات تغيرت وهذا ليس بصحيح انما
يحصل التغير اذا ما في اصول النبات لا ورقه فانها اذا انتهت الى الورق لا يحصل فيها تغير لان المادة الكيموسية في هذا
المحل واحدة وما تغيرت عن بساطتها وتكيفت الا لما اكتنفت اصول النبات فتعفنت الاصول فيها واستمدت
منها فتغيرت بالاستحالة التعفينية وامدت الاصول الى ان تولدت ثم استحالت الى الاصول والعروق والورق
واما ان المادة الكيموسية بعد ان يتصل بالورق يستحيل الى كيموس اخر ومزاج اخر في ذلك التركيب في هذا الحال ولعل هذا
من خطاء الكاتب وهو الصحيح لان الشيخ قدم في كلامه اولا فقال اما في النبات فيصير في اصله كيموسا وهذا الكلام مناسب
للحكمة واما قوله تغيرت فصارت لكيموس ما مزاجا ففيه قصور لوجه وهو ان التغير انما يكون في الصورة المادية للصور
الكيموسية والصور الكيموسية مستحيلة لمزاج تلك الصورة البارزة المستعدة للظهور من ذلك النبات فلا يمكن ان يكون
تلك الاستحالة وتلك الكيموسية وذلك المزاج الا لتلك الصورة النباتية بعينها وهذا هو عين مراد الشيخ وقد كررنا
ذكره وبينا شرحه واما قوله تغيرت فصارت لكيموس ما بعض لكيموس تام مثل فعل تام وهذا راجع بالمعنى الى الجهل و
المفروض وفي الحقيقة انما هو متعين بقوله مزاجا لا يخرج عن ذلك الكيموس وذلك المزاج الى غير ذلك النوع من

النبات



النبات فنفس تغير المتغير يغني عن ان يكون مفروضا ولا يجوز ان يكون المتغير مجهولا ولكن المعنى بحقيقته
راجع الى القصد المطلوب ولا علينا من كلمة او كلمتين اذا زللنا او وقعنا في غير موطنها لان الانسان من حيث
هو لا بد من نقص او قصور ولا يسلم من الخطاء والزلل والنسيان ولم نقصد بما ذكرناه من الرد على الشيخ في هذا الموطن
الا وجهين احدهما التنبيه على ان في طبيعة البشر المقصور من حيث هو ولو وصل الانسان الى غاية الرتبة من الحكمة
فحصول السهو والغلط والنسيان عليه ممكن والثاني انه لا ينبغي للحكيم اذا انتقد لمثل هذا الشرح ان يترك من الواجب
عليه في ذلك شيئا فاعلم واقول انه قد جرت عادة القوم في كتبهم ان يذكروا في كلامهم ما يمكن تخطئته عن تعمد ليبقى
الظن بهم من لا يعرفهم وليفطن لذلك الحكيم ويتحقق اغراضهم ومقاصدهم ويجمع الكلام المتناقض ويرده الى
اصول الحكمة ويزنه بموازينها المعتبرة فيزول التناقض والاشتباه ويحصل الوقوف على الغرض المطلوب ولهذا
المعنى اشار صاحب الشذور بقوله    اذا بسط القول الحكيم بوصفها يظن لافراط التناقض آفكا    وكذلك تولد
الحيوان انما هو من بذرة تسقط من الذكر في رحم الانثى وتختلط بنطفتها فتكون كالانفحة للبن ليجمد بما مع طبخ الحرارة
ويرد عليه الغذاء فتنمو ويربيه الى ان يكمل لما تسعة اشهر فيظهر الغالب الاوسط في الاوان الذي قدر له    اعلم ان الله تعالى
قد اودع في الحيوان اسرار التوليد واظهره بحركة الجماع فيخرج في مني الذكر بزرة متكاثفة الاجزاء غليظة بالنسبة للمني فاذا
سقطت هذه البزرة في الرحم واتفقت ذلك عند انزال الانثى فيختلط النطفتين ويسري بينهما سر المزاج فتسري
نطفة الذكر في نطفة الانثى ويشتمل عليهما الاحشاء بما فيهما من الحرارة الطابخة فينعقد من الانثى ويحيط بمني الذكر ويكون
البزرة للمني كالانفحة للبن من فعل العقد والتجميد وينجذب لهما من الرطوبات التي في داخل الاحشاء غذاء لهما تنمو به و
تتكون الى ان يتم التكوين ويظهر للفضاء واما قوله الى ان يكمل لها تسعة اشهر فقد اطلق لفظ الكل ومراده الجزء فانه
اطلق ذكر التوليد للحيوان ومن المعلوم ان من الحيوان من يولد في اربعة اشهر وفي دونها وفي ستة اشهر وفي اكثر من تسعة اشهر الى
العام حتى قيل ان الاسد لا يولد الا في سبعة اعوام ولهذه العلة سمي بالسبع لكن لم يكن مقصود الشيخ الا الانسان والعالم
الاوسط لا سيما انسان الفلاسفة المولود في عالمهم انما يتم ظهوره في قرب هذه المدة بعدها او قبلها كذلك الانسان يمكن ان
يولد لتسعة اشهر او دونها او فوقها لسرعة تمام التكوين او بطئه وكذلك تولد من نوع الانسان لسبعة اشهر وفي تمام في مدة
ايام الشهر السابع ولتسعة اشهر وفي تمام ايام الشهر التاسع وبعد تسعة اشهر الى العاشر ولهذا المعنى قال الشيخ فيظهر
الغالب الاوسط في الاوان الذي قدر له يريد انه قد ذكر الاوسط الموجود غالبا في مدة التكوين والطلق بعد ذلك القول
في قوله في الاوان الذي قد يعرض ان زاد على القدر الاوسط في المدة او نقص منه فهو لعلة تمام التكوين وانتهاء مدة الحمل
عند تمام فعل الطبيعة يكون البروز والظهور وهو الوقت الذي قدره الله له وهو اعلم به    وذلك ان الغذاء عند
ما يرد على المعدة من قبل وروده عليها يطحن بالاضراس ويحل بالريق فيصير كالعجين ثم ينزل الى المعدة وان

الغذاء شديد اليبس احتاج الى رطوبة كثيرة فيحتاج الطبيعة الى شرب الماء فيصير ذلك الغذاء كيموسا
ويصير ذلك الكيموس مزاجا ويجذبه الكبد بالعروق الماساريقا فيطبخه طبخا ثانيا ويحيله الى كيموس احر ومزاجا آخر و
تقصر الحرارة فيتحلل ما لطيفا وتفتح افواه العروق من المرار ويظهر على فم الرحم عند ما يتزايد في كل شهر وعند
عدم الحبل ووجود الشبيه وان كان ثم جنين واغتذا بذلك الدم المصفى اللطيف الى ان يكمل في الايام التي قدرها
البارئ تعالى اعلم ان قوله ان الغذاء عند ما يرد على المعدة ثم قبل وروده عليها كلام ناقص في تركيب ترتيبه و
معناه لان لفظ عند ما يدل على الوقت الذي يرد فيه الغذاء على المعدة ولم يذكر لهذا الوقت الذي عينه تعلق بالآلية
يوجب ذكر ذلك الوقت المذكور ثم اتى بلفظ ثم قبل ورود عليها ولفظ ثم انما يكون للبعد لا للقبل فان القبل
دليل الماضي والبعد دليل المستقبل ولفظ ثم يقتضي الترتيب فاما قوله ان الغذاء يرد على المعدة ثم قبل وروده
عليها ولم يذكر التعلق الذي لاجله قال عند ما ورجع الى قوله ثم قبل فهذا اخطاء في الترتيب في عرف الكلام من وجه وهو
صواب من وجه آخر على مصطلح القوم فان من عادتهم التقديم والتاخير في كلامهم المتعلق بهذه الصناعة وحيث تكلم
الشخص بكلام هو مصطلح عنده فلا مشاحة في ذلك والمراد بقوله عند ما معنى لفظ انما وفي الحقيقة انما يرد الغذاء
الى المعدة ولفظ ثم لما كنه هو يريد بذلك عوضا عن ثم واو العطف التي لا تقتضي الترتيب فتقديره وقبل وروده
عليها وكان الاحسن ان يقول وذلك ان الغذاء قبل ان يرد على المعدة يطحن بالاضراس او يقول وذلك ان الغذاء
لابد ان يطحن بالاضراس قبل ان يرد على المعدة وهذا هو معنى كلامه المقصود ونسلم اليه مصطلحه فافهم واشرح لك
ما اتى به من الحكمة في توليد الحيوان لتفهم الطريق المقصود الذي انت بصدده ونقول ايضا ان الغذاء لا يمكن ان يتناوله
المعدة الا بعد طحن الاضراس له واختلاطه بالريق وانعجانه به وتصغير اجزائه والتحامها ونعومتها بالسحق الى ان
ينهضم الهضم الاول فاذا صار كذلك امكن ازدراؤه فعند ذلك يتناوله المعدة بعينها ويقرة في جوفها فتختلط بعينها في
برطوبات فيها وان كانت محتاجة الى شيء من الرطوبات بجفاف فيها او اليبس في الغذاء او لحرارة في طبعه استدعت الطبيعة
شرب الماء لظهور الجفاف المسمى بالعطش فاذا اكتفت الطبيعة من شرب الماء فان الغذاء يرق ويماع ثم
ينطبخ بالحرارة الطبيعية الى تمام الهضم الثاني وهو في هذه الدرجة يسمى كيلوسا ثم ينجذب لطيفه بالقوة الجاذبة
الى عروق الكبد نفسها فتطبخه بحرارتها واما كثيفه فيندفع من المعدة الى المعا فيخرج من الدبر ثفلا واما
كثيف الماء فيندفع من المعدة الى المثانة فيخرج من القبل بولا واما المنطبخ في الكبد فينضج بحرارتها وينصبغ بلونها
ويسمى في هذه الدرجة كيموسا وينقسم الى ثلثة اقسام الاول منها رغوة طافية تميل الى الصفرة وهي الصفراء فيندفع
الى المرارة والثاني راسب كدر يميل الى السواد وهي السوداء فيندفع الى الطحال والثالث متوسط بين الاول
والثاني ولونه احمر وهو الدم ويندفع الى القلب وهذا هو الهضم الثالث ثم ينفذ هذا الكيموس من القلب

فيه اشارة الى التشبيه المسمى بالعلل الاول الكلام حيث يعض بنتيجة المادة ثم الخ بل تعرف ٥

في العروق الدقاق التي تسمى بالشعرية والماساريقا وينقسم الى قسمين احدهما كثيف يخرج بالترشح
المسمى بالعرق ولطيف يغور ويترشح بالظل والندى فيكون غذاء للاعضاء فتجذبه الاعضاء اليها وتحيله
القوة المشبهة الى جوهر المغتذي فيكون علة لبقاء الاعضاء على هيئتها وبدلا لما يتحلل منها ويزيد بالقوة النامية
منها فيسمنها ويجنها وهذا هو الهضم الرابع واذا تحركت القوة المولدة بالشهوة الفعالة اخذت من جوهر
الدم الصافي المتصل بكل الاعضاء مقدارا ما وتبسط حاجتها فتسوقه القوة الدافعة الى الانثيين فينقصر في
اوعية المني بعد احراره ويبيض ثم يجري في الاحليل الى داخل الرحم وهذا هو الهضم الخامس وكذلك حال المراة
فان القوة الدافعة تسوق الدم اللطيف وتقصره منيا رقيقا فاذا اجتمع الماءان تولد الجنين كما تقدم و
يكون غذاؤه من فاضل الدم الذي يكون لطيفه غذاء لاعضائها فيتكون الجنين الى التمام ووقته او يعرض له عارض
فيسقط الجنين فان لم يكن جنين فان الدم الفاضل يبرز على فم الرحم ويسمى الطمث لان القوة الدافعة تدفعه
لكونه من الفضلات الردية التي لابد من دفعها لكل انثى مستعدة لقبول الحمل فان هذا الدم من الات القوة المولدة فاذا
فقد هذا المسمى بالطمث من المراة بانقطاعه صارت عقيما وفقد منها التوليد اذ فقدت القوة المولدة بفقد الآلة
الممدة لها وهذا ما اوردنا بيانه وهذا انما يصح في النبات والحيوان ولا يصح في المعدن للعلة التي قدمناها وهي عدم
القوة الدافعة فافهم يريد بقوله وهذا يعني التوليد انما يصح في النبات والحيوان بان يولد النوع من النوع بغير كلفة
فان الطبيعة اعدت القبول بين كل ذكر وانثى من الحيوان ومن البزور والارض فاذا اتصل الاثنان اسبابا انتجت
له المطلوب وان كان في ذلك مشقة في العمل والمباشرة ولا يمكن مثل هذا المعنى في المعدن بان يزرع النحاس في الارض
او الفضة والذهب وما اشبه ذلك فينبت له مثل ذلك اضعافا مضاعفة ولا يمكن ان يكون هذه المعادن متحركة
كالحيوان وفيها الذكر والانثى فيتولد من الاثنين ثالث لفقدانهم القوة الدافعة كما تقدم بل وجدت الحكماء جرمين منفصلين
الى قسمين احدهما ذكر والاخر انثى فازوجوهما وغذوهما بما يناسبهما الى ان تم حملها وتولد منهما ولد كريم فارضع بما يناسبه
من الغذاء الى ان تم فطامه وبلغ اشده واستوى فكان انسان الحكمة وصاحب تاج الملك ولما لم يكن في اصل قواه
القوة الدافعة لم يغتذ الا بالغذاء الصافي الذي لا ثفل له ولا قذر ولما كان التوليد في الحيوان انما يتولد من المثل مثله
من الدجاجة بيضة ومن الانثى مثله وكذلك الدواب بخلاف النبات فان الحبة الواحدة يخرج منها اضعافها كان توليد
القوم في هذه الصناعة ان الجزء الواحد من المزروع يكسب اضعافا كثيرة من نوعه فيفيدها من نوره ويذهب
سقمها ويعيدها اليه بعد بعدها عنه والى هذا المعنى اشار صاحب الشذور بقوله في قافية الصاد بسير
الى البيوض ومادة الغذاء المخلصة وسر التوليد والزراعة حيث قال كنا زبدة تمتاز من درنا المحض
اذا خلصت في النار بالماء والمخض هو الماء لا يشافه نفس ظامئ على انه اشهى من العلل البرض

فاعجب بماءٍ صار صخراً وصخرةً تجمد بالمحض من لبن محض يذوب بها لين الحرارة في الهوى ويجمدها يبس
البرودة في الارض اذا غربت في الحل قضبان آسنا كسيت بها ثوبا من الورق الغض وغيث غذت
الشمس عند انتشارها من العالم العلوي في الطول والعرض بحيث اقلت ريحها من سحائب خفاف
ثقيلات الجسوم عن النهض الى ان قال فيا لك من قطر تعود به الثرى بماء كمحلول من الكلس يبيض
ترى الزرع احوى كلما غبت مزنه فان دام امحى كالهشيم على الارض الى ان قال وربحية جودتها من سوادها
وكان عليها كالعمامة بالرخص اذا خفضت للتاديب منها رفعت فسارت جميع الحق في الرفع والخفض
فجائت على مهل فلولا انتشاؤها من اللبن خلنا انها صنم فضي بوجه كان الشمس جلت رداءها عليه
جسم في وضائته بحق تناهت جمالا فوجهها فقبلته تارة ومقبلة بخفض واسود لما شاب شب معوضا
عن الشيب عن الحب من ذله البغض صبور على ما نال النفس جسمها اليه بما فيه من الجوهر الارض سرى العنب
كالعنبر فليس يقابل للاثمة كف روبدك او عضني سعت عينها وجدانه وردخدها بدمع كمنثور
اللآلي مرفض فزوجتها لما رأيت غرامها به منه بعلا طاهر الثوب والعرض فلما دعاها رقس خدها
ولبانها مثل البنفسج بالعض فاهدت اليه كاسها بختامه قرة عيني ثم قالت له فض فاعجلها منه
المخاض لوقتها الى وضع طفل كل احواله ترضي فجاءت به لم تختصر طرخصرها بمحضنته عند الولادة
بالركض الى ان قال فضاعف فيه الحركات من الدم يغذى لا من اللبن المحض كريم كل الجود ضربة
لازب عليه فما يحتاج فيه الى حقّ مثيب من تعرضه وضاء فانه يضاعف اضعافا على ذلك الترض
طبيب له في علم بقراط آية تحيّر تعقل الكل فضلا عن البعض يرد الى الموتى حيوة جديدة ويذهب بالمرض الى
صحة ترضي كان بروح القدس عيسى بن مريم يؤيده في النفخ والبسط والقبض مسلمه فاعتضت من نعن
بغية باقي العيش في عيش خفض فانظر يا اخي اعزك الله كيف استخرجنا لك جميع ما فصلنا لك اولا
من كلام الشيخ في قصيدة واحدة فافهم ولتكن احزالباب والله الموفق — من كتاب نهاية الطلب
في شرح المكتسب في السفر الاول وهو مشتمل على اربعة ابواب — يشتمل على شرح الفصل الاول من الجملة الثانية
في الكمية التي اخفاها سائر الحكماء — اعلم رحمك الله ان الهيولى المتكون منها الاكسير يوزن منها قليل وكثير
ثم يكون بالسواء لانها تكون مركبة من اجزاء رطبة واجزاء يابسة واحدها اكثر من الآخر في الوزن ثم يكون بالسوا
لان الوزن قد جزي بالوضع ثلثة اجزاء — قد تقدم فيما سبق من هذا الكتاب شرح الكم والكيف في الهيولى
المادة والصورة وشرحنا مقاصد الشيخ بوجوهها المطلوبة المحدودة ونشرح بداية الله كلامه على التفصيل
ونذكر المناسبات الوضعية التي لابد من ذكرها ليكون كتابنا في مقام النهاية للطالب ومغنٍ له عما سواه

وكاف



وكاف لا يحتاج معه الى غيره اما قوله ان الهيولى المتكون منها الاكسير يوزن من قليل وكثير يحتمل ثلثة اوجه
الاول يعني به الوزن الكمي بالصنج والمثاقيل انه يمكن ان يوزن منها القليل ويمكن ان يوزن منها الكثير لان
كل جسم متحيز قابل للانقسام والتجزي يمكن ان يوزن منه القليل ويمكن ان يوزن منه الكثير والثاني يعني به المقدار
المختار من الهيولى لتكوين الاكسير يمكن ان يؤخذ منه القليل فيدبر او الكثير لانه ان اخذ الكثير امكنه فيه العمل
وكذلك القليل ايضا لكن لابد من معرفة اطلاق لفظ القليل والكثير على ماذا يكون من المقدار وسنشرح لك ذلك
في السفر الثاني من هذا الكتاب عند ذكر الاوزان والوجه الثالث قوله يوزن منها قليل وكثير يعني بذلك اجزاء الهيولى منها
ما هو قليل ومنها ما هو كثير فالقليل منها لا يقال انه قليل الا بالنسبة الى الكثير منها والكثير منها لا يقال انه كثير الا بالنسبة الى القليل
المقدم ذكره واما قوله ثم يكون بالسواء يعني ان اجزاء المركب اذا جمع منها القليل بنسبته والكثير بنسبته تمت اجزاؤه
بالسوا من غير زيادة ولا نقص فكانت اولا من قليل وكثير فلما جمعت بالتركيب حصل التساوي قدر ما السوا التالي
النسبة ويظهر من ذلك الكلام التناقض وهو حق لا تناقض فيه فانه صرح انه يكون من قليل وكثير قال ثم يكون بالسوا وفي لفظ
ثم دليل على التراخي في مستقبل الزمان لان الفرق في عدم التساوي ظاهر لقوله قليل وكثير فالقليل والكثير في الحال غير متساو
فلا يكون بالسوا ثم البعدية تدل على انه بعد ان كان غير متساو سيكون بالسوا ومقصوده بالسوا اربعة عشر وجها
احدها يريد بالسوا اختلاط الاجزاء وامتدادها الى خطوط متساوية متلاصقة بعضها بازاء بعض الثاني يريد بالسواء تساوي
دواير الخطوط المذكورة وانعطاف بعضها على بعض فيكون كلها بالسواء دواير متلاصقة بعد ان كانت خطوطا مستقيمة
الثالث يريد بالسوا الذي لا عوج فيه الرابع يطلق لفظ السوا على القليل والكثير من الاشيا اذا كانت متفقة في الحقايق
والجواهر والماهيات الخامس يطلق لفظ السوا على الاشيا اذا كانت متفقة في الرتبة والحيز والمكان السادس يطلق لفظ السوا على
الاشيا اذا كانت متفقة في الافعال والآثار السابع يطلق لفظ السوا على الاشيا اذا كانت متفقة في الانفعال والقبول الثامن
يفهم من قوله ثم يكون بالسوا ان الطبايع يكون بالسوا وان اختلفت اوزان الكم من قليل وكثير التاسع يريد بقوله ثم يكون
بالسوا الاعتدال بعد الاختلاف لان القليل والكثير مختلف فاذا اجتمع القليل والكثير حصل الاعتدال وصار الكل مجموعا بالسواء
حيث لا كثرة تتميز ولا قلة لان القليل والكثير اجتمع فصار شيئا واحدا العاشر يريد بقوله يكون بالسواء زوال العلة
الموجبة للاختلاف لان القليل والكثير مختلف واذا زال الاختلاف حصلت الموافقة فيكون بالسواء الحادي عشر يعني بقوله
ثم يكون بالسوا صحة الامتزاج لان كل ممتزج متشابه الاجزاء والاشيا المتشابهة بالسواء الثاني عشر يعني بالقليل
جزءا من اجزاء الهيولى المعدة لتكوين الاكسير ويعني بالكثير جزءا ثانيا من الهيولى المذكورة وفي كل من هذين الجزئين اللذين
هما القليل والكثير موافقة الآخر ومخالفة من وجه آخر فانهما لو كانا متفقين من كل الوجوه لكان كل منهما هو الآخر بعينه
لكن لما كانت المواخاة بوجه دون وجه اطلق الشيخ عبارته عليها بطريق الرمز والظاهر اتفاقهما بنسبة وحدة الهيولى

وذكر اختلافها بقوله انها من قليل وكثير واما قوله ثم يكون بالسواء يريد ان الموافقة الموجودة في اجزاء الهيولى
تكسر سورة الاجزاء الغير الموافقة فيكون بالسواء الثالث عشر يريد بالقليل النار والهواء وبالكثير الماء والتراب
وهي البسايط العنصرية القابلة للكون فان قليل النار والهوا يعادل كثيرا من الماء والتراب ولا شك ان البسايط
العنصرية مختلفة الماهيات قبل التركيب فاذا تركبت بالسوا كسر التركيب السورة المخالفة وحدث من المجموع صورة
اخرى وهي المزاج فيكون بالسوا الرابع عشر يريد الشيخ بالقليل الجزء اليابس من الهيولى وبالكثير الجزء الرطب منها يتحلل
اليابس بالرطب وينعقد الرطب باليابس فيكونان بالسوا افافهم لانها مركبة من اجزاء رطبة واجزاء يابسة
واحدها اكثر من الآخر في الوزن ثم يكون بالسوا اعلم انا قد اتيناك من البيان في الشرح لكلام الشيخ بجميع المحتملات
والتاويل اللايقة بالحكمة وان قصد الشيخ البعض دون البعض فلا علينا لان مقصود الشيخ الاجمال و
مقصودنا الايضاح والتبيين وكلام الشيخ منسوب اليه وكلامنا منسوب الينا الا انا سلكنا في جميع شروحنا
الطريق الاوسط ولا سيما في هذا الكتاب ابتغاء لوجه الله وشكرا للنعم علينا وله الحمد ابد الآبدين اما قوله انها
مركبة من اجزاء رطبة واجزاء يابسة تعليل لما سبق من قوله يوزن منها قليل وكثير لان الاجزاء اليابسة اذا خالطت
الاجزاء الرطبة انحلت فاذا انحلت صارت بالسوا لان من انحلالها ترطيب اجزائها اليابسة فيصير كلها رطبة فيكون
الرطبة واليابسة بالسوا لان اليابسة قد ساوت الرطبة في الانحلال فصارت بالسوا وان كان احدها اكثر من الآخر
في الوزن فاعلم لان الوزن قد جزئ بالوضع ثلثة اجزاء احدها القول جابر في الروضة مثلث الكيان من
واحد دل على انه واحد والثاني من اثنين تكملت الثلاثة والثالث من اربعة تكملت الكلية سبعة
اما قوله لان الوزن قد جزئ بالوضع ثلثة اجزاء تعليل لما سبق من قوله الاول عن الهيولى ان يوزن منها قليل وكثير
ثم يكون بالسوا او تعليل لقوله الثاني لانها مركبة من اجزاء رطبة واجزاء يابسة واحدها اكثر من الآخر في الوزن
ثم قال لان الوزن قد جزئ بالوضع ثلثة اجزاء فاما الوضع فهو هيئة حاصلة بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض
فهذه التجزية هي المشار اليها بالوضع المناسب مع الاشارة الحسية فافهم وسيأتي بيان ذلك قال الشيخ احدها كقول
جابر في الروضة مثلث الكيان من واحد دل على انه واحد الشرح قوله احدها يعني احد الاجزاء الثلثة الوضعية وقوله
مثلث الكيان نذكر لك بيانه اعلم ان القوم مجمعون على ان الحجر مثلث الكيان وانه واحد وقد ذكرنا تعليل الواحد
فيما تقدم فدل على انه واحد له اجزاء ثلثة وهي الروح مع النفس مع الجسد وان كانت له اجزاء ثلثة اواكثر وهي منه لا
من غيره فهو واحد قال الشيخ والثاني من اثنين تكملت الثلثة قوله والثاني يريد به ثاني الاجزاء الوضعية انه من
اثنين وهي ارض وماء فاذا اجمعنا الواحد الى الاثنين تكملت الثلثة وقوله والثالث من اربعة تكملت الكلية
سبعة يعني الشيخ بالثالث ثالث الاجزاء الوضعية المقدم ذكرها انها من اربعة وهي الاركان والاسطقسات و





والطبايع فاذا ضممنا الثلثة الى الاربعة تكون الجملة سبعة فافهم ولكل واحد من
هذه الثلثة اسم اما الواحد فاسمه المصري والآخر اسمه التوام لاخوته والآخر اسمه الطبعاني لانطباع
طبيعته لما بينا مراد الشيخ تجزي الهيولى الى ثلثة اجزاء بعد ان بينا مراده من القليل
والكثير وبينا مراده ومقصوده بالواحد والاثنين والثلاثة فنبين الآن مقصوده بهذه الا
سماء الثلاثة الموضوعة اعلاما على الاجزاء الثلاثة المذكورة قوله اما الواحد فاسمه المصري وهذا
الواحد المشار اليه بانه مثلث الكيان لانه مركب من ثلثة اجزاء في الكم اثنان رطبة وواحد
يابس والحل بالبسه في رطبه فكان مثلث الكيان وسماه الشيخ بالمصري لما فيه من اللين وهو
يطلق على قسم من اقسام الهيولى تارة ويطلق على الهيولى كلها بوجه آخر لان الحجر من حيث هو
مثلث الكيان وهذا الجزو الواحد من الهيولى اطلق عليه انه مثلث الكيان لما فيه من روح
ونفس وجسد وسمي بالمصري لما فيه من اللين وقوله ان الآخر اسمه التوام لاخوته يريد به وجهين
احدهما يعني به ان هذا الجزو من شيئين وهما الرطوبة واليبوسة المقدم ذكرهما والوجه الثاني
لما فيه من القوة الغروية والدهانة والالصاق ويطلق هذا الاسم على الهيولى كلها من وجه
وعلى هذا الجزو الثاني من وجه آخر لان الاخوة والقرابة دليل الجنسية بل النوعية التي هي علة
للاجتماع والانضمام لان من شان الهيولى كلها التشابه والالصاق لعلة القرب وكذلك
شان هذا الجزو الثاني فاعلم ان المصري وان كان لينا فلا بد له من ان يكون اتراب تلصق
به ويكون فيه دهانة غروية نافعة لاجتماع القرابة ولا شك ان المصري يميل للبرد للينه
كما ان التوام يميل للحرارة لدهانته وقوة فعله بغرويته واما قوله واما الآخر فاسمه الطبعاني
لانطباع طبيعته يريد به وجهين احدهما الجزو الثالث من اجزاء الهيولى وهو المعتدل التام
الطباع الذي انطبعت طبيعته وتمت بامتزاجها طبعا نيه لان الطبايع الاربع اعتدلت فيه
بانطباعها فسمي طبعانيا والوجه الثاني يريد الهيولى كلها لانها من طبايع اربع فافهم مقاصد
الحكماء وكرر النظر وتامل لعلك ان تسلك طريق القوم وتبلغ مقصودك ولو وصل الينا الرحمة
بما اجتهدناه لك وداينا فيه الشهور والاعوام وسهرنا فيه الليالي وضيعنا الايام ولا يمكن
الزيادة على ما قصصناه عليك لانه لا يمكن زيادة على ما ذكرناه الا صريح الكشف الذي لا يحل
ذكره لانه محرم باجماع الحكماء قديما وحديثا فاحرص على ما اودعناك منه اياك والسلام
فاما وزن كل واحد من الثلاثة اما الطبعاني فجزو واما التوام فنصف جزو

واما المصرى فمثلين وربع من الطبعانى عددًا واربعة امثال ونصف من التوأم عددًا

اما قوله ان الطبعانى جزؤ فله ثلاثة اوجه احدها انه قد فرض ان الطبعانى جزو فهو جزو من

الاجزاء الثلاثة والوجه الثانى لأن قلنا ان الطبعانى معتدل فلاعتداله اطلقت عليه

الوحدة فسمى جزوًا اى وحدة الثالث ان يكون منه فى التركيب جزؤ مقدارى لتنسب

الاجزاء الأخر بالنسبة مقداره ولاجل هذا المعنى قدم ذكره فى هذه الأوزان وفيما قبل

ذلك اخر ذكره لان الوضع ههنا يقتضى ان تقدم ذكره لأجل نسبة المقادير الى مقداره

وقبل ذلك كان الوضع يقتضى تاخير ذكره تقدم وجود تلك الاجزاء عليه فافهم الحق

واما قوله ان التوأم نصف جزو فيحتمل وجهين احدهما ان التوام من اثنين واذا

كان الاثنان جزوًا يكون احدهما نصف جزو الثانى ان مقدار التوام بالنسبة الى

مقدار الطبعانى نصفه فاعلم ذلك وقوله واما المصرى فمثلين وربع من الطبعانى عددًا

يعنى بالعدد ههنا الوزن الكمى وبالمثل المقدار فى الحيز لان الحيز المقدارى فى الابعاد

الثلاث التى هو الطول والعرض والعمق فى الطبعانى كما فى المصرى وفى المصرى

كما فى الطبعانى فلاجل هذا المعنى قال الشيخ ان الطبعانى جزو وان التوأم نصف جزو

ولم يقل عن المصرى كذلك بل قال واما المصرى فمثلين وربع من الطبعانى عددًا لعلمه

بان المثل يساوى المثل فى المقدار وقال عددًا يعنى وزنا فهو مساوٍ له فى العدد والوزن

واما مراده بالمثلين والربع فاوزانه فى التعديل وسياتى شرحها فى السفر الثانى ان شاء الله

وتضعيفها التوام وهذا مخصوص بالكم الاول فافهم فانه لم يتعوه الحكماء بل واخفوه عن

سائر الناس صيانة له فافهم      فصار من قليل وكثير ثم يصير بالسواء      لما ثبت

انه فى اجزائه تغاير فى الاوزان الكمية فمنها ما هو كثير ومنها ما هو قليل لحكمة اعتدال الطبايع واجتماعها

فانها بعد ذلك يكون بالسوا لانها فى الحقيقة شىء واحد وموضوع واحد وقرابة واحدة مثل ما يقال انا

وفلان سواء فى الرتبة والاخوة والقرابة والفضل والاصالة لكن هى منها فى الفعل والانفعال و

الحيز والمكان والخاصية والمواصلة والمخالطة والممازجة والاتحاد والشكل والصورة فهى فى الاول متغايرة

ثم يصير بالسوا فاعلم ولقد اشار الاستاد ابو الحسن صاحب الشذور فى التنبيه على سر الاوزان بالسوا

فى قافية الدال      ولا تطلبن فى الرمز وزنا فانه قريب وان تطلبه فى الرمز يبعد ولا تصغين الى فيه الى قول

لاغز فذلك من تضليلهم عن نعمة فلو رمت فى الاجزاء فضل زيادة على الوزن لم يقبل ولم يتزيد

وقال



وقال فى قافية الثاء      واعجب به ابنًا كان زوجًا لامه بها منه تذكير ومنها به خنث      فللام ثلث الجسم وهو نصفه

وللاب منه نصفه وهو الثلث      وقال فى قافية الياء      وكن عالمًا بالنيرين فاننا بعلميهما حزنا الغنى والمعاليا

فان يلبسا ثوبًا من الصبح نيرًا فقد طلعا شمسًا من الليل داجيا وان ينقصا لونًا من البدر ابيضًا فقد اشبعا صبغًا

من الشمس قانيًا ولن يظهرا قبل الثلث لعامل نوى بعلم سحقها والتاقيا ولن يبلغ الاوزان حد مزاجها اذا الكم لم يطلع

عليه التساويا ولكن ذلك اخر الباب      من المقالة الثانية من السفر الاول من نهاية الطلب فيه شرح الفصل الثانى من

الجملة الثانية من المكتسب فى كيفية الاشياء التى اخفوها سائر الناس وهو الكيف الابتدائى قبل قسم العمل الاول وقسم

العمل الثانى      اعلم رحمك الله ان كيفيته انما هو داخل فى باب العلم وذلك ان البيوت المعدة لتدبير الاكسير لا يمكن

دخولها على النوع الذى يروم توليده الا بعد تحقق تركيبه او تفصيلها ليذهب منها العرض الغير المشاكل كما سبق

قال السيد هرمس عليه السلام الكم لا تزالوا فى تعب طول ليلكم حتى يسفر عليكم الصبح فاذا اسفر الصبح عملتم لالى وفضة فاذا

طلعت عليكم الشمس عملتم ذهبًا ويواقيتًا قالوا متى يكون هذا قال اذا اعتدل الليل والنهار فافهم معانى قوله فان مراده

بالليل الضلال وبالصبح الهداية كما ان مراده بالليل الادناس المانعة من المزاج وهى الاعراض الغير المشاكلة وبالصبح طهور

الطبايع من الاكدار وحصول الصفاء المناسب وكما يريد بالليل السواد الاول الذى هو دليل النكاح والمزاج وبالصبح

درجة البياض وكمال التفصيل وحصول النقاء وكما يريد بالليل السواد الثانى عند التركيب وبالصبح درجة البياض و العقد

واللالى وكما يريد بطلوع الشمس اكليل الغلبة عند نهاية التفصيل وكما يريد بطلوع الشمس تمام الاكسير ولا يمكن ان يحصل الغاية

الغاية التى لتمام الاكسير الا اذا اعتدل الليل والنهار وقال بعض الحكماء اذا اردت ان تبلغ الرتبة فاعمد الى معدن الحكماء

تخذ منه الشىء بعينه وفصله واخرج من طبايعه غراب البين ليتم منه الفائدة والاملا واما قول الشيخ ان الكيف الابتدائى

داخل فى باب العلم مع ان كل من له ادنى بصيرة يعلم ان الكيف الابتدائى المذكور هو عمل من جملة اعمال الصناعة واعمال الصناعة

كلها داخلة فى باب العلم لكن يريد بهذا القول زيادة فى التخصيص لخفائه لانه داخل فى باب العلم اى مكتوم فى باب العلم عليه

لا يظهر عليه الا من دخل هذا الباب واعمال الصناعة كلها ظاهر مدونة الا هذا الابتداء داخل فى باب العلم به عند اهله غير مدون

فى كتبهم بل هو معلوم فى صدورهم لان العالم به لا يبعه وضعه على التصريح مخافة من هتك السر الذى امر الله بصيانته فيصونه فى

خزانة العلم المحفوظة فى داخل ذاته ولما رأى صاحب المكتسب ان ياتى فى كتابه بما لم يسبق اليه فى الكلام على الابتداء لعلمه

بقصور اهل الزمان عن مدارك العقوم ولما رآه من كثرة ضلالهم فقال ما قال فيه ولما راينا كثرة تداول الناس هذا الكتاب

واشتغالهم به وشكرهم لصاحبه ولم يبلغوا منه منالا ولا وقعوا منه على ولا على الخيال وقد وقعهم الكلام الذى صرح فيه لهم ببعض

المقصود فى غاية الضلال ولم يهتدوا الى المقصود بل لزمهم المحال استخرجنا لهم فى هذا الشرح معانى ما قصد الشيخ واراده

ليسلك السالك على المحجة البيضاء فى الطريق الاصوب فان فهمت ما قلناه ونبهناك عليه المرة بعد الاخرى فقد وصلت

والا فما علينا اذا لم نفهم او حجبت لان ما بعد هذا الشرح الا اذاعة السر فافهم ولما ذكرنا غرض الشيخ بقوله ان الكيف
الابتدائي داخل في باب العلم فقد آن لنا ان نذكر شرح قوله وذلك ينبغي ان البيوض المعدة للتدبير الاكسيرى لا يمكن دخولها على النوع
الذي يروم تولده الا بعد نقض تركيبها وتفصيلها الى مذهب منها العرض الغير المشاكل اعلم انه قد سبق لنا فيما تقدم من هذا
الكتاب ان البيوض المعدة لتدبير الاكسير غير خالصة ولو انها كانت خالصة مخلصة لكانت صابغة الصبغ الحق قبل
التدبير وذلك لان الطبيعة بذاتها تقبل اكسيرا فاما قوما عايق وعرض لها عارض فمنعها عن الرتبة الاكسيرية لكن لما كان
الاكسير فيها بالقوة وانه يظهر بالفعل بزوال المانع باخراج العرض الغير المشاكل لان العرض مفارق فانه موجود باختلاف
من الكيف كالتنزل او لا ولا يمكن زوال العرض الا بالتفصيل فوجب تفصيل البيوض المعدة للتدبير الاكسيرى خاصة بالتفصيل
الخاص عند الحكماء وهو نقض التركيب بالتحليل للبسايط الاول فاذا انتقض التركيب امكن تحليل الجواهر الصافية من
قشورها فاذا احصلت جوهر الحجر مخلصة امكن اذ ذاك ادخالها على النوع وهو التركيب والزرع والتوليد بعد زوال
المانع فتفرح الطبيعة بالطبيعة وتلصق الطبيعة بالطبيعة فافهم فيؤخذ من البيوض الجزء اليابس بالوزن المتقدم
ويضاف اليه الجزء الرطب بالوزن المتقدم ذكره ويعلان في اناء بعد احكام الممازجة بالسحق الى ان يتحد اليابس بالرطب
اتحاد الماء بالخمر ويوضع في الآنية ذات الانبوب ويفصل دفعات كثيرة الى ان تفعل الرطوبة في اليبوسة فعل النار بالحطب
ويصح قول الفلاسفة ان ماءه ناره وتقصير اليبوسة كلما منتهبا لاجل ان تنزل الرطوبة جانبا واليبوسة جانبا وهذا هو انتهاء
الكيف الاول قبل قسم العمل الاول وقسم العمل الثاني اعلم ان هذا الكلام في هذا الباب مبني على تصور اجزاء البيوض من غير شك
ولا ريب علما تاما علما بعد تحقق الجزء اليابس ما هو وكذلك الجزء الرطب ما هو ثم احكام الممازجة التي ذكرها الشيخ وصفة السحق ما هو
ثم كيفية التفصيل بذات الانبوب على التدرج والترتيب والتمثال وهو كرة دفعات كثيرة وكميتها الكم من العدد ويكون هذا هو المقصود وبهذا
الكيف الابتدائي ونحن نشرح لك مقاصد الشيخ على طريق القوم الاقرب بعون الله ونقدم لك هنا مقدمة نوطن لك بها
مهاد الرتبة لترتوض بها فكرك ولتعلم مقاصد القوم لا سيما اصحاب الكتب اعلم ان كلام صاحب المكتسب وان بعد من الحشو
وقرب من البيان فان معانيه غامضة ولا يغرنك ما ظهر منه فان معانيه الظاهرة لا ينتفع بها الا من احكم معاني كلامه الباطنة
لانه حكيم وقد وضع الاشياء في محالها فيتوهم من لا دربة له ان كلام هذا الحكيم في غاية الابانة والظهور ولا يعلم ان وراء ما راه
في كتابه من عجايب الموانع وحجب الستور وسنوضح لك ما اخفاه هذا الحكيم وما اظهره في اواخر هذا الكتاب لا سيما في هذا العمل الاول المكتوم
قال الحكيم الفاضل محمد بن اميل في كتاب مفتاح الحكمة العظمى القول في العمل الاول وهو الذي نحا الحكماء ان لا يظهروه ولا
يوضعوه في كتاب الا حيث لا يقف عليه الا من شاء الله له التوفيق لانهم كانوا اعلم بما فعلوه منا واعرف بما كتموه عنا لعلمهم
من احوال الناس بما يظهر بعدهم الآن انا نشير اليه اشارة لطيفة كاشاراتهم ونعبر عنه بنحو من عباراتهم ليفطن له ذو العقل
ويفهم الكلمة الى الكلمة المناسبة لها فيحصل على الغرض بعون الله سبحانه اعلم ان الاستقصات اربع اولها الحرارة ثم البرودة





وما الابوتين في تكوين العلل ومنهما حدث اللين واليبس لان نشاة الحركات كانت على هيئة التدوير
فانعطف الحار على البارد فبجولانه عليه انحل البارد وانسل منه اللين لاحقا بالحرارة لشبهه بها فظهر اليبس على
البارد وكملت الطبايع فلما قويت الحركات الفلكية وامتزجت الجواهر نتج المواليد الثلثة اولها المعدن و
ثانيها النبات وثالثها الحيوان وبلغت سبعة اصلها واحد وهو الحار وهو الجوهر القديم والاب الفاعل في غيره
من الطبايع بالقوة النارية ولكن الحكماء اقتدوا في عملهم بفعل الطبيعة في تكوين العالم فطلبوا جوهرا فيه قوة و
قبول الاشكال والصور بالتدبير ويكون جوهرا كاملا فيه الطبايع الاربع سريع الانفكاك فلم يجدوا في المواليد
الثلثة الاحجر هذا الذي نصوا عليه وقالوا من غيره لا يكون شيء فلما راموا تدبيره واخراج ما فيه من القوة الى الفعل
بالتدبير الذي يخرج سره ولولاه لكان جوهرا كساير الجواهر المجانسة له بالسواء واجمع عند ذلك الحكماء ان يجعلوا باطنه
كظاهره وظاهره كباطنه كما قال رئيس الحكماء وسيدهم هرمس المثلث بالحكمة وقد سئل عن الصنعة فقال وما الصنعة
هي اظهار ما كان باطنا وابطان ما كان ظاهرا وذلك بحله واستخراج نفسه ثم تلطيفه واعادة نفسه اليه وهو التزويج
الاول وذلك بان تخلط الحجر بضعفه من رطوبة تكون قد هيئت له اقول ان الحجر سريع الانفكاك لروحانيته وحركته
ولهذا المعنى سمي حيوانا وقول الحكماء ان من غيره شيء لا يكون دليلا على ان منه يكون الشيء ويكون منه شيء وحيث تبين
انه يكون منه الشيء الذي هو الاكسير فجايز ان يكون منه شيء من الاشياء التي يسميها الاستاذ جابر بالبرانية وبالجملة سلب الغير
لابد منه عند الفلاسفة اذ لا يتم عمل الا به واعلم ان الهواء والنار مخفيان بالصورة والجوهر ظاهران بالاثر والماء و
التراب ظاهران بالجوهر باديان للحس والبصر فالغلبة في اول الصناعة للتراب والماء وفي آخر الصناعة تكون الغلبة
للهواء والنار وهو مراد القوم بقولهم صيروا الاجساد لا اجسادا والتي لا اجساد لها اجسادا يعنون ان صيروا الاجساد
ارواحا والارواح اجسادا ولا يمكن ان يصير الاجساد ارواحا الا بعد حلها الحل الحكمي المطلوب ولا يمكن ان يصير الارواح
اجسادا الا بعقدها بتدبير الحكمة المطلوب وهذا الكلام متعلق بالعمل كله في الابتداء والانتهاء فان الحل الاول هو المكتوم
فافهم والى الاشارة بقول هرمس حيث قال وذلك بحله واستخراج نفسه فلا يتوهم ان هذا الحل مذكور في كتب
الحكمة انما ذكر الحل الذي بعد التزويج واما هذا الحل فلا فان قلت انه قد صرح فيه باستخراج النفس والنفس لا تخرج
الا بعد التزويج فالجواب عن ذلك انه لو قصد هذا لكان الخطاء في قوله ثم تلطيفه واعادة نفسه اليه وهو التزويج
الاول وما اطلق لفظ النفس هنا الا على الروح الذي هو الماء واعلم ان وجود العلة لازم لوجود المعلول لان بالحل
ايضا يكون خروج النفس محمولة في الروح هذا بعد التزويج واما قبل التزويج فيخرج الروح بعد الحل ثم يعود وسال
بعض الحكماء معلمه هل قبل هذا التدبير قال نعم ارسال الماء على الارض واستنباط منها فبالماء يحل ويعقد
يعقد والى هذا المعنى اشار صاحب الشذور بقوله جز الله من اهدى الينا بكتبه صناعة صبغ الشمس من

جزاته وكافاه عنا من لطايف روحه وريحانه اضعاف جزل حبايه لقد اجمل الاحسان فينا بوضعه لنا
جملا نابت لنا عن لقائه ارانا بها ما بين حق وباطل حقائق علم بين في خفائه فقال خذوا الغرار واستقطروا به
رطوبة بيضاء ذلك في كبريائه ولا تكلفوا الابتر ويده دهنه عليه فتحترق ديده برداته وواروه حتى تحكوه باخته على عمد
رفيق فهو راس دوائه فقد اشار الى العمل الاول المكتوم اشارة يفهمها من كان حكيما فاضلا يفهم المعاني
بعضها البعض ويرد كل فرع الى اصله وكل نوع الى جنسه فلا يخطر فكره بل يصيب فراسته ونزول حيرته فافهم ولا
ان نكرر عليك من كلام الحكماء ما يدلك على الصواب ان شاء الله قال بعض الحكماء اعلم ان الجوان لم يحل في البداية لم ينعقد في
النهاية لان المراد منه ان تعقده عند اخذك له حتى يكون كله ماء فذلك اوان نضجه فاذا استقطرت ماءه وفصلت
اجزاءه خرجت لك الاركان كاملة الميزان فتعيده الى الارض وتحل الجميع فتعود كالبداية ثم تعقده فينعقد فهو كالـ
عملك وبه تدرك غاية املك وان اخذت الجرم وتحله في البداية انغلق عليك عقده في النهاية لان الماء لا ينعقد
كله فينعقد البعض وينقلب البعض كلوا لاحتياج الى زيادة في العمل وربما لحق المدبر الى الطول والعسر والملالة
فمن لم يحكم الحل في الجرم في البداية لم يكمل له العمل في النهاية وقال جاماسف الحكيم ما يدل على الاعمال الصنعوية
كلها ان الزيبق والكبريت في طبيعتهما ذهب والزيبق هو اصل ساير الاجساد لمساواة التدبير على ما تكون طبايعها افهم كلام الحكيم هنا كفاك
نقله من قوة الى قوة حتى انتهى الى طبيعة الذهب فانه يمتلي من نور الشمس الى اربع عشر ليلة من استهلاله ثم يعود ويعطي الشمس ما قبله من
بخار الطبايع غذاء لما لك يعود هذا الماء الى الارمدة الطبايع المحرقة التي سميت الطلق الاحجار فينعقد بماو
بحيبها ويظهر منها لون الدم وهو كون الحياة ويظهر صبغها النار الذهبي فيكون حي الفيمة التي لا موت بعدها ابدا ولا
نقصان وكما ان للشمس برجا حارا يابسا وهو الاسد حار يابس كذلك يكون طبيعة الشمس اذا انتهى الى هذا الحد وقال الاستاد
جابر في كتاب الزيبق الغربي من الاربع ماية ان قصة اعلم ان الزيبق الغربي عند القوم هو الروح لانه بارد رطب وهو الماء
الالهي لانه يبيح الاجزاء ويمنع حرق النار وبرودته لبياضه ورطوبته لانه ماء وكل ماء بارد رطب ومن الحكماء من قال انه
يابس لانه لا يقبل الانسباك وهو يابس بالنسبة الى الدهن ومن قال انه رطب اراد ان الصبغ لا ينفذ الا ان يحل
فيه ثم قال واعلم ان استخراج هذا الماء من الحجر الذي هو حجر القوم انما يكون بغيره وليس يكون بذاته وذلك انه متعلك بحجر شديد
المزاج وما هذا سبيله فليس يمكن تفريقه الا بشيء مما هو ممازج له فاحتيل له بما بينه وبينه مناسبة بالرطوبة ليكون في جنس
متصلا بجنسه ويدافع عنه حر النار فان النار اخذ ثابتا من الرطوبة الغير الممازجة الذي من اخذها من الرطوبة الممازجة فيحصل عند
التلاقي لهذا الماء فايدتان احديهما ان اخذ النار حق الماء الذي هو مكان الجسم الغبار والثانية انه لمناسبة ما يمازجه ويخالطه
يعظم رطوبة الحجر بعد ان كانت نزرة وتحل اجزاؤه فاذا اسلطت النار على اجزائه وهي محللة وهيب عليها فعلت فيها
العمل الذي هو فعل النار بالذات من تجميع المتشبهات وتفريق المختلفات من وقع التفصيل على ابلغ وجه فانظر وتامل
كلام



كلام هذا الاستاد ان فهمته فقد وصلت والا فاقرء السلام على الواصل كما قال صاحب المنثورة في قافية اليا
فان كنت في حل الرموز مدانيا اخانا فقد نلت الذي كنت راجيا والا فلا ترتع بها فوق روضة فقد املأت للايدين
افاعيا وقال جابر ان الزيبق هو الروح وليس في الدنيا شيء يقوم مقامه وهو الروح الحر الذي اذا خالط جسدا احياه
واناره وقلبه من حال الى حال ومن لون الى لون وهو ماء الحيوة وعين الحيوان الذي من شرب منه لم يمت ابدا وذلك انه
بعد استخراجه وكماله وامتزاجه وتمام امره لا يجعل للنار طريقا على ما خالطه بل يقاتل عنه النار ويمنع حرها عنه فلذلك
سموه خالدا لخلوده في الاجساد وتخليده لها في النار بعد ان كانت محترقة فاعلم ذلك وقف على الغرض فيه تصل الى ما
كتمته الفلاسفة الاولون وحق معدن عليه السلام من الصنعة الالهية والباب الاعظم الذي الحق في من غيره شيء لا يكون
ابدا فافهم كلام هذا الاستاد الفاضل الذي لم يصل احد الى مرتبته علما ولا عملا لا من كان قبله ولا من يكون بعده واذا تاملت
كلام هذا الحكيم في كتبه وما اودعها من اسرار الموجودات وتاملت كلام من المتقدمين والمتاخرين ظهر لك ما قلنا في وجه
لانه جمع الحكمة من ثلاث وجوه احدها بما ميز الله تعالى به من العلم العالي والذكاء المفرط والهمة المتطاولة والثاني ما نقل العلم
من كتب اليونان وغيرهم لانه اجتهد في فكها وحلها واطلع على كل اصولها وفروعها والثالث بما اخذه عن
مشايخه الثقات لا سيما ما اخذه عن سيده الامام المتصل بفرع بني هاشم من ذرية علي بن ابي طالب عليه السلام من بنت
المصطفى صلى الله عليه واله وهو جعفر الصادق عليه السلام وبالله اقسم انه لم يبخل وانه بالحق اليقين والبرهان المبين
ولم يكن لاحد شيء من المتاخرين عن زمانه الا منه فانه ابرز لنا الحق في صور الباطل في ما كان من اعماله ووجوه من الباطل
التدبير وارشد الى الحق المقصود في اماكن كثيرة من كتبه وليس له كتاب الا وفيه من الفوائد ما يعظم نفعه فانه علمنا في وجوه
التدابير الحكمية متفرقة النظام ليجمعها ويلتقطها من هو لها اهل والسلام ولنرجع الى شرح كلام صاحب المكتب اما قوله فيؤخذ
من البيض الجزء اليابس بالوزن المتقدم اما الجزء اليابس فهو الذي سماه بالتوام فيؤخذ منه بالوزن المذكور وله مقدار معلوم لان
المقادير التي تقبل التدبير معلومة وان كان العمل يمكن ان يكون من قليل وكثير باحوال معتبرة لا كيف اتفق فانا اذا اخذنا
مدا من القمح فطحناه امكننا ان نعمل منه خبزا بخلاف ان ناخذ عشر حبات من القمح فلا يمكن التمكن من طحنها لضياعها
في الة الطحن وان احتيل في طحنها ضاعت في عجنها وان عجنت فلا يمكن تخبيزها لصغر مقدارها وان امكن ذلك فاذا عسى
ان يحصل منها او ينتج عنها كما انا اذا نظرنا الى النقطة التي هي طرف الخط لا يمكننا ان نتصور فيها الامتداد ولا السطوح
ولا الابعاد ولا بد من خط يتصور منه الامتداد والسطح والابعاد فاعلم ذلك فان الاوزان الاصلية منسوب بعضها
الى بعض نسبة الاختلاط والتركيب لتعديل الطبايع واما المقادير المحتاج اليها في العمل لان يتمكن الفاعل من الفعل
بها والمنفعل لقبول الفعل فلم يتفوه احد بذكرها انما جعلوها موكولة بحدس الطالب في فكر الحكيم فافهم واما قوله ويضاف
اليه الجزء الرطب بالوزن المتقدم ذكره يريد بالرطب هنا الجزء الذي سماه بالمصر والوزن هو الوزن المقدم ذكره فاما

قوله ويعملان في اثناء بعد احكام الممازجة بالسحق الى ان يتحد الرطب باليابس اتحاد الماء بالخمر هذه الاشارة الى الخلط الاول الذي هو قبل ان يوضع القوام ويسمى بهذا الاسم وقبل ان يخرج المصرحة ويسمى بهذا الاسم وذلك ان الحجر اجزاء موجودة في المادة البسيطة ولا تتميز صورها الا بعد ان يكون هيولى فلما صارت هيولى تعينت اجزاؤه الثلثة وسميت بهذه الاسماء قال الشيخ قسم العمل الاول المكتوم الى قسمين قسم اشار اليه وقسم لم يذكره بالكلية فالقسم الذي هو اقرب للتزويج ذكره وهو الذي نحن بصدد شرحه واما القسم الاول فلم يذكره اصلا وسيأتي بيانه لك في اخر كتابنا هذا في الباب الذي افردناه فيما اخفاه الشيخ واما جابر رحمه الله فقد اشار الى العمل كله والى المكتوم جميعه لكن بطريق الرمز الذي لا يهتدي اليه كل احد بل لا يكاد ان يعرفه الا العالي الرتبة في مقام الحكمة وكذلك القوم لم يذكروا ذلك الا في اماكن لا يؤبه اليها واما المتقدمون فلم يتفوهوا به احد بوجه ولا لا بسبب الا بالايماء والالغاز البعيدة واما بالتصريح فلا واما بعض المتاخرين فتجاسروا على افشائه ابدوه بطريق قريبة من الرمز واما صاحب هذا الكتاب المسمى بالمكتسب فانه اظهر بعض الامر المكتوم بذكر الاول المحذوف في هذه الصناعة وقد شرحنا مقصوده من كلامه وزدنا في بيان المحتمل للتاويل لتظهر لك معانيه على وجهها وقصدنا ان ننبهك المرة بعد الاخرى لئلا يفوتك شيء مما انت بصدده وان انت تاملت وامعنت النظر في كتابنا هذا لم يبق عليك من الامر المكتوم شيء البتة لانا قد اظهرنا الفائدة وزرعناها في اماكن لمن يلتقطها ويضمها ويكشف عن مكتومها ويفهم مضمونها والسلام فقول الحكيم عن احكام الممازجة بالسحق في هذا الموضع فهو على ظاهره بالمطابقة ولا تلتفت في هذا الموطن الى قول من قال حضانتنا السحق فلا سحق دواؤه بيد فان ذلك السحق لا بد منه في ذلك الموطن ولا يحتاج في ذلك الموطن الى السحق باليد على الصلابة بالفهر واما هنا فانت تحتاج الى الفهر والصلاية المايع والسحق المطلوب المعين الذي يتحد به الرطب باليابس اتحاد الماء بالخمر وليس كل سحق يحصل به هذه الفائدة على هذا الوجه مثل ما حكى روسم في مصحف الصور انه وجدت انسانا قد سحق الستر الى ان افسده فقلت له يا اخي ما هكذا اسحق القوم انما يسحقونه بالطبيعة فقال واين اجد الطبيعة حتى اسحق بها واقول ان كثيرا من الطلبة ناولوا ان المراد بالطبيعة الحرارة او النار بمفردها وليس كذلك انما الطبيعة فاعل تام في منفعل قابل يصلح ان يسمى المجموع طبيعة لان القوة الفاعلة لا يظهر اثرها الا في منفعل فهذا الاثر الظاهر فيما بين الفاعل والمنفعل يسمى بالطبيعة فافهم ولهذا قال الشيخ ويعملان في اثناء بعد احكام الممازجة بالسحق وهذا السحق انما يكون بالحرارة والرطوبة لان الحرارة لا بد منها في كون الاشياء كلها واما الرطوبة فبسبب الالصاق والنعومة لان الاجزاء اليابسة لا تتفع الا بالاشياء الرطبة ولا يحصل الاتحاد الا بالحرارة لان الاشياء اذا انعمت والتصقت وكانت القرابة موجودة وعرض ذلك على الحرارة التي من شانها جمع المؤتلف فان الالتزام يحصل للقرابة وتغلب الرطوبة على اليبوسة فتسرع في اجزائها بالحرارة فيحصل الانحلال ويبدو اللين باذن الله تعالى فافهم والى هذا السحق اشار جابر بن حيان في كتاب الرحمة الصغير بقوله فاذا اخرجت منه ما يجب كما يجب فالمتخلف فيه غير معتد به وله فاد يقدر

بالنظر

[right margin, written diagonally:] بعد ان قوله وذلك ان … اجزاء الحجر … المادة البسيطة … الا ان المادة البعيدة قبل … فيها ومركبة … من بين الانواع المعدنية … الزيبق والكبريت … اضاف الاانه … الى اجزاء تلك الروح … ثم جسده وكل المعادن … الواحد يكون وان اختلفت … بالاعراض فافهم فالاصل الواحد … مادة غذائية لها النمو … ارواحا وسعة الاصباغ … بعد الدراية الا الضلال … لتقدر لعل الا ان بعد انا الله … يجب الحسب عن عقد …



به نفع منه واليه في الحس واللمس يعدم فيه فاذا ذهب جرمسته وتجدده فانه لا يمازج اللطائف حتى يكون لطيفا مثلها والابع التباين والانفعال افهم هذا الفصل فانه عمدة اعمالنا وقال صاحب الشذور في قافية الباء خذ الحجر المرموز فاخلط بالذي يكون به المزاج اثاليا وفصلها بالنار كي يتنوعا الى اثنين سفليا ثقيلا وعاليا وذلك سهل ليس فيه مشقة وصعب على من لا يجد الشافيا وقالت مارية اذا سمعتم في كتبنا تكليسا او هدما او ضربا او دلكا او تحليلا او تصعيدا فهو جميعه شيء واحد وهو تقع الطبايع في مائنا اقول بالجملة اذا انقعت الطبايع في الماء فانها تحد وتتالف كما يتحد الماء بالخمر وهذا التشبيه يدل على ان اليبوسة تصير في رقة القوام كالخمر ولا شك ان الخمر اكثف واثقل من الماء الثقل جوهره فاذا اختلط الماء بالخمر اعتدل المزاج بينهما وكذلك في المراد بالسحق واتحاد الرطب باليابس وتشبيهها بالماء والخمر على اي صفة يكونان اولا والى ماذا يكون ما لهما واما قوله ويوضع في الانية ذات الانبوب ويفصل دفعات كثيرة الى ان تفعل الرطوبة في اليبوسة فعل النار في الحطب فهو كلام صحيح لان الصورة الاكارية قد حصلت بالسحق الاول والانحلال الاول حتى صار متحدين مثل اتحاد الماء بالخمر ثم يوضعان في ذات الانبوب ويفصلا بالتقطير المعروف عند القوم كما سنذكره في مكانه ويفصل دفعات كثيرة وجعل لها حدا محدودا وعلامة ظاهرة وان كان ابهمها بقوله دفعات كثيرة فانه اوضحها بقوله الى ان تفعل الرطوبة في اليبوسة فعل النار في الحطب وقد زاد في ايضاح ذلك بقوله ويصح قول الفلاسفة ان ماءه ناره وحقق الايضاح ايضا بقوله وتصير اليبوسة كلسا متهبا لا جزوله اما فعل الرطوبة في اليبوسة فعل النار في الحطب فلان الرطوبة لما فعل الترطيب بذاتها فاذا خالطت اليبوسة اما عينها او لا فان كان في اليبوسة مناسبة لتلك الرطوبة استحالت اليبوسة للرطوبة واول استحالتها ان يتهبا اجزاؤها بحيث انها تتكلس وتبلغ في غاية النعومة والبياض وهو اخر الكيف الاول المكتوم فاعلمه والى هذا التكليس اشار خالد بن يزيد في قوله اول هذا العلم تكليس الحجر بحر نار حرها حر سفر سبعة ايام بتاعا في الحجر لا ينقص فيهن ولا فيه ضجر حتى يعود الطلل ملان زهر وبعد ذا التصعيد ماء بقدر حتى تراه ابيضا مثل القمر لا دغل فيه ولا فيه وجر فذا الا مفتاح الذي يرجو البشر بالرفق والامكان فاعلم واذكر فافهم لا يوقعك الحيرة في ان مراد الامير خالد بالتكليس الانحلال فقط فان الانحلال بعد التزويج وهذا التكليس قبل التزويج مع ان كلامه يتناول هذا وهذا فان وقفت على هذا المعنى في بعض كتبنا فافهم فانا لم نتعرض في تلك الكتب لهذا العمل المكتوم البتة وان اومانا اليه ولكن لما ذكر صاحب المكتسب منه النصف واومى الى الكل وجب علينا اذ تعرضنا لشرحه ان نشاركه في الاجر والثواب وان نوضح معاني كلامه بكل وجوهها المعتبرة على طريق الحكماء وبالله المستعان واقول ان اليبوسة المهيبة التي لا جزو لها هي النحاس والآبار وهي الكبريت المبيض والذهب وهو الذكر الحار اليابس والفضة الشرقية والصخرة وصفوة البيض وكلس القشر واشباه ذلك واما الخارج الماء عنها فهو الزيبق المحلول والانثى البارده الرطبة والمصرية وبياض البيض المدور الشكل والطلق

[left margin:] اشباه اليبوسة
اشباه الرطوبة الخارجة عنها

المحلول وماء الملح والماء الحاد وماء الفضة وماء الحلال والماء المدبر وشبه ذلك وقال الملك بتودرس لارس
يشير الى هذا التدبير الاول اجبرني عن مؤنته الاولى اى كيف المؤنة الثانية قال الان مؤنته الاولى عدم الرطوبة وهى خروج
الماء الحار الرطب الصابغ منه ويبقى الجسد وفيه النفس اليابسة الحارة فاذا استو ما الحيات ابار والرطب الابيض تخلده ثم
انزع منه بالنار فانزع وان جامعه وقد جد فيها الشربها ايا ما فى الاحجار السود وهو احجار الزيبق فى جسد المغنسيا
فافهم وقال هرمس لولده طاط اعلم يا بنى ان الزيبق ماء هذه الجواهر كلها وذلك انه لا يخلط بشئ الا جعله من شكله وان
هو نور الانوار
التصق به جسد جعله من ساعته هباء منثورا وان اذبت جسدا والقيته عليه وسحقته به صيره ترابا لانه ماء فى المسلط
حال
على ما قبلها الى جوهره فان انتم حللتم الزيبق حتى يصير ماء جاريا لا يبس حجر الحكماء وحله وخالطه وعقده وقلبه من حال الى
واد الى المطلوب وهو الذهب والفضة وقال الامير خالد بن يزيد لما فتح لى باب العلم والناس عنه غافلون فى وقت واحد
وطريق واحدة فعمدت الى حجر الحكماء الانثى الزجاجة فحللتها ماء فانه ان لم تحل لم تهتد الى مفتاح سرها الاكبر وقال
هو نفسه
جاماسف ان الحكماء قالوا اجعلوا الملح هواء يعنون به اذا صار ذلك الجوهر رطبا فعلت فيه النارية فعل السم
الجامد ظاهرا ماء رايقا
واخرجت منه رطوبة غواصة تغوص فى قعر الجسم كغوص السم فى اجساد الحيوان وتحرق احراق النار للحطب بعضها
الرطوبة الجامعة لاجزائه شيئا بعد شئ بقدر نفوذها فيه وغوصها فى اجزائه الى ان تبدد اجزائه كتبدد اجزاء الرماد ودليله
المشبعة لها وهى نفسها
الاسفل رماد والاعلى تنتشر بالكل ذنبه وقال جاليوس فى رسالة الثانى فى تلطيف الجسد بالماء الذى خلق منه
ويتكون منه هذا الحجر لانه من الماء القراح انعقد وعنه قديما نكون فاذا اصارت هذه الارض محلولة فى الماء فقد سكنت
هو بره ماده ونفسه الرطبة وزيبقه الكريم
النفس لان الثقل الراسب بعد خروج الماء الروحانى عنه اذا انحل وصار ابيض كالزجاج الفرعونى والشمع
الابيض يسمونه ماء لان شكل الماء ابيض وقال الملك بتودرس لارس فهذان الالصاقان شئ واحد او
اثنان قال ارس انما يكون الالصاقان بالزيبق وبماء الكبريت فاما الالصاق الاول فلصاق الزيبق بالجسد حتى
يصير الزيبق والجسد ماء واحدا واما الصاق الزيبق بالصفرة فهو التركيب الاول وتدبير الارضية المصولة المبيضة
الذى يسمونه تركيبا صفرة وسبيكة النفس فى الجسد واقول ان مادة الحجر موجودة فى العالم لكن لا تصلح للتدبير القوم
الا ان تهذب وتلطف وتستعد لقبول الفعل وقد اوضحنا لك فيما تقدم فى هذا الكتاب ان حجر القوم جزوا يابسا
حارا رطبا باردا ولا بد بينهما من مؤلف يعدل مزاج كل واحد منهما على انفراده ليقبلا الممازجة والالتيام وقد جزؤا
اشرنا الى هذا المؤلف فى هذا الكتاب عند شرحنا الاجزاء الحجر المرموزة ومقاديرها المبهمة وقد اشار اليه الاستاذ جابر
فى كتاب الزيبق الشرقى من الخمسمائة وفى كتاب الاربع ايضا وقد اومانا اليه فى غير ما مكان من كتبنا هذا فان انت
تبصرت اهتديت وبالله المستعان وقال جابر فى كتاب الاستتمام الاشياء لا تنحل حتى تتعفن ولا تتعفن حتى
تنحل ولا تنحل الا برطوبة تشاكلها بالجنسية وبانها من الطبيعة لها ايام كثيرة اكثر من ايام الحضانة

حتى



حتى يتيبس بحرارتها ولطفها ويتصل رطوبتها الى قعورها وتمازجها وتشرب اجزائها الصغار فتجففها وتعفنها و
تبلها وتصيرها حا ماء قاطرا وهو غاية مطلوبنا فى حله فانظر ما اعظم هذا الكلام وما ابلغه وما اوصله الى قوانين الحكمة
واصولها وما اكثر فائدته فنسال الله ان يضاعف لنا الاجر والثواب ونقدس روحه وينور ضريحه فلقد كشف النقاب بقوله وارشد
السالك الضال الى طريق الحق وازال عنه الربوبية من بابه وقال الحكيم جاليوس ليس للمرء غير معرفة الحجر وقسمته بنصفين عقد احدهما
وتسبيل الاخر وتلطيف الجسد بالماء الذى خلق منه وتكون عنه حتى يلطف ويصير بمنزلة الروح بتحليلها ويسرع الامتزاج بها
ولم يخالف التدبير عليها بالروح السائلة ليأخذ طبعها ويأخذ قوتها فيصير جسدانية ويغلظ بامتزاجه به فقد غلظ
السائل منها ولطف الجامد فهذا نهاية ما فيه من التدبير قال ابن اميل فى كتاب مفتاح الحكمة العظمى لما استشهد بهذا الكلام
المنسوب بجاليوس ما هذا نصه وهذا القول هو جملة الاعمال الثلثة وبالجملة لا ينبغى ان يقطر بذات الانبوب فى اول
التدبير وانما يبقى بنصفه ارضا حتى يزاوج بينها وبين النفس فى التزويج الاول وقال جابر ره ان الارض يحتاج الى الماء
العشرة اجزاء فينبغى ان يجمع لها ذلك من جزء اخر ويرسل عليها واقول ان المطلوب فى هذه الصناعة ينقسم الحال فى تحصيله
الى قوانين لا بد من تحقيقها الاول تحقيق العقود فى المادة الاولى للحجر الثانى تحقيق البيوض للحجر الثالث فى تحقيق اجزاء البيوض
ماهى الرابع تحقيق الخواص اللازمة لكل جزء من اجزاء البيوض قبل التدبير الخامس فى تحقيق الفعل والانفعال لكل جزء من اجزاء البيوض
كيف يكون والى ماذا يصير السادس فى تحقيق مزج اجزاء البيوض بعضها ببعض بماذا وكيف يكون السابع فى تحقيق العمل الاول
المكتوم واصوله وفروعه الثامن فى تحقيق التزويج الاول المذكور وهو نصف العمل كما قال الصغرى جعلوه فى تدبيرهم
وسطا والبدو محذوف من العمل التاسع تحقيق التفصيل بدرجاته الى كماله العاشر تحقيق التطهير الى تمامه الحادى عشر
تحقيق التركيب الاول الذى به يتم العمل الاول الغير المكتوم الثانى عشر تحقيق اشهاد رجات التدبير الى ان يكمل العمل
الثانى الغير المكتوم الثالث عشر تحقيق طرح الاكسير واقلابه للمعين الملون عليها الصورة الرابع عشر تحقيق تضاعف
الاكسير الخامس عشر فى ستر الاكسير وتوليد الاكسير من الاكسير وفى غصون ما ذكرناه الاوزان ومقادير النيران ومعرفة الالات
وشبه ذلك وسيأتيك فى كتابنا هذا كلها مطلبه من هذه القوانين بعون الله تعالى وانما الكلام ههنا الان على العمل المكتوم
وقد استوعبنا فيه كثيرا من كلام القوم فان طالبتنا بدعوانا فى بعض كتبنا ان العمل الاول المكتوم لم يتفوه به
الحكماء لا بشفة ولا بلسان وانهم الجأوا امره الى الله تعالى يلهمه لمن يشاء وانا اوردنا فى كتابنا هذا الكتاب جملا كثيرة
تدل على العمل الاول المكتوم المشار اليه فالجواب عن ذلك ان لنا العمل الاول اول وهو مكتوم لم يتفوهوا به
ولا دلوا عليه جملة كافية وايضا ان نعلم ان كلامهم على العمل الاول يتناول العمل الثانى ايضا فكلامهم عليه غير مخصوص
به فعلنا صحيح انهم لم يفردوا العمل الاول علما خاصا به دون غيره وايضا ان كلامهم على الاول المكتوم محذوف المبدء
وهو مكتوم بالرمز مع انهم صرحوا بجميع العلم فى اماكن كثيرة من غير رمز سوى العمل المكتوم فانه وان كان محذوف

المبدء فهو مرموز فيه انهم لم يذكروه صريحا البتة لاسيما المتقدمين من الحكماء قبل الاسلام واما جابر رة فانه
صرح به في اماكن لا يؤبه اليها وبدد ذلك في كثير من كتبه ونبه عليها في بعض كتبه الخاصة لا في السبعين وسماه بطيب
البحر وامثال ذلك في اماكن قد حرص عليها واما من اتى بعده من حكماء الاسلام فلم نجد فيهم من ارشد المسترشد من هذا
المعنى مثل ابي بكر بن زكريا الرازي وصاحب الشذور وابن اميل وقد استنبطنا لك الاحسن فالاحسن والاقرب
من كلام القوم قديما وحديثا كل هذا اعسالك ان تفهم وبالله المستعان ولنزيدك في كل ما ذكرناه لك بيانا فنقول
ان الجزو اليابس من الحجر جاسر ارضي وفيه الصبغ بالقوة وبعض الفعل وفيه النار كامنة فيحتاج في تدبيره للرطوبة
النارية الفعالة من الجانبين من الجانب الواحد برطوبتها المميعة لاجزائه المحللة لها ومن الجانب الثاني بحدتها
ونفوذها فيجتمع نارية الحرارة مع الرطوبة فتحتد الحرارة فتنفعل في الرطوبة فتمتد الرطوبة وتنحصر بما يصل اليها
من القوة النارية الخارجة ايضا فتسري في اجزاء اليبوسة سريان السم فتنهدم اجزاء اليبوسة ويغور ادهانها
ويخرج ما فيها من لطيفة عزوتية بالميل والمشاكلة الملائمة الرطوبة الداخلة فتمازجها وتلصق بها ويصير من كل
عون على سبك ما تاخر من اجزاء اليبوسة عن الانحلال ولا يزال اللين يقوى على اليابس الى ان ينهدم اليابس ويصير
كله شيئا ابيض حارا رايا بالاجسة له فيخرج عنه الرطوبة وقد استفاد منها بالطبخ دهانة عزوتية مؤلفة وحرارة
قوية فعالة وحدة نافذة ومنعا من الاحتراق فافهم ونقول ان الجزء الرطب من الحجر لطيف روحاني لا يابس وهو
مغاير لطبع اليبوسة فلا بد من ادخال الرطوبة النارية عليه بوجه مخصوص غير الوجه الذي دخلت به على الجزء اليابس
فتفعل فيه الحرارة النارية بما هو كامن العنصر الناري بحسب الطباخ من خارج الى ان تسري الرطوبة الداخلة فيها
ناسبها من رطوبة هذا الجزء الذي يتقطع ويتحبب ولا يجيب الانفعال ولا يمازج الى ان تغلب عليه الرطوبة
الحادة المهرية لاجزائه فينحل الرطب من الرطب ويسيل ماء بل دهنا غايصا نافذا فاذا صار الجزء اليابس بهذه
المثابة والجزء الرطب بهذه الصورة فيخلطان بالوزن المحقق بها ويفصلان بذات الانبوب سبع مرات وقد
انتهى الكيف الابتدائي والعمل الاول المكتوم ثم يعزل اليبوسة جانبا والرطوبة جانبا وهما الذكر والانثى واعلم
ان للقوم في تهذيب المادة طرقا وتدابير قريبة وبعيدة كلها مؤدية للمقصود ولسنا بصدد شرحها انما ذكرنا
الطريق الامثل فيها فافهم وان كان التدبير تدبيرا واحدا وقد ابطلنا وحدة التدبير في كتبنا ولا ينافي ذلك ان
يكون في التدبير وان كان واحدا طرق تؤدي كلها الى المطلوب والنتيجة لكن تتفاوت في القوة ولا يمنع هذا ان يكون
التدبير واحدا والمثال في ذلك كالمدينة التي لها ابواب فمن اي باب دخل الداخل دخل الى المدينة لكن لا بد ان يكون للمدينة
باب هو اعظم ابوابها وباب هو دون منه وهذا الباب يفتر من المدينة الى قصر الملك وهذا ينتهي الى باب العامل او القاضي او الامير
فافهم ولما كان مقصودنا من هذا الكتاب شرح كلام المكتسب لم يمكننا ان نتعدى الاسلوب الذي سلكه الى غيره بل نوضح

ما يناسب



ما يناسب المقصود من هذا الطريق وفي خلال ذلك ما يسنح لنا من المناسبات التي لا تخلو عن الفوائد الجليلة والدلائل
النافعة والبراهين القاطعة لينتفع بها من اهله الله لها والسلام ونقول ان صاحب المكتسب صرح بالحجر وكتم المادة
وان اظهر بعض العمل الاول فيها وابهم تدبير الحجر بتدبير المادة وتدبير المادة بتدبير الحجر واطلق اسم الحجر على الجزو والهو
الكل واطلق الاسم ايضا على الكل والاولاد الجزو وكل ذلك اقتفاء لطريق القوم فانهم مرة يسمون فيها الحجر مادة
ثم هيولى ثم بيضة ثم حجرا فافهم فان صنعة حجر القوم في مراتبه الاربع وبماذا يكون انتقاله الى كل رتبة منها فقد سلكت
طريق القوم لان المعرفة بالمادة نظير المعرفة بالعنصر الاول البسيط والمعرفة بالهيولى نظير المعرفة بالهيولى الكلية القابلة
للتشكيل والمعرفة بالبيضة نظير المعرفة بالمولدات الثلاث فاذا عرفت ذلك فينبغي ان تتامل صورة الانتقال من رتبة
الى رتبة بماذا وكيف حتى يتبين لك الموضوع والمحمول ويتوصل من معرفة المعلوم الى معرفة المجهول لان الكلام على
ماهية الحجر لا يمكن ان يكون بالصريح لما في ذلك من الفساد وما وقع الكلام بالصريح الا على صفات الحجر التي يستدل بها على
ماهيته فهذا العلم مرتب على هذه القواعد وبالله انا كفيناك مؤنا كثيرة في شرحنا لهذا الكتاب ولم يبلغ ذلك من كلام القوم
الا بشق النفس ولنعد الى تمام هذا الباب ببقية الكلام على العمل الاول المكتوم من شواهد كلام القوم بالمناسبة لهذا
المقصود وقال بعض الحكماء ان هذا الحجر محجوب الفعل اولا بالجساوة ولما فيه من الاجزاء الغير المشاكلة وانه ان لم يزل
حجابه ويهذب فلا ترج فيه صلاحا ابدا وقال الحكماء لدمسق يا معلم الخير ما بالنا نصبغ فتنفر اصباغنا فقال وكيف
لا تنفر اصباغكم وانتم لا تملحون البحر ولا تخللون مرمس ولا تلقون الكلس في الماء حتى يلتبث الماء ويمتنع من
الفرار ويلزم ويجمد وقال من قبل امنع الماء من الطيران والدهن من الاحتراق وقال الاستاذ جابر رة في كتاب
الرحمة الصغير اعلم يا اخي يجب عليك ان تاخذ المادة المعمول منها من اشخاص طرية نقية من الاوساخ و
الادناس ولا تاخذ منها الا الجوهر الصافي النقي كالبيضة التي يؤخذ منها الصفرة ويرفض ما سواها ويكون من
حيوان ابتداء النشاة فانه اصلح للتدبير واليسر للتفصيل عنده وبر من النار وفت تدبيرك له واحترز من
عدوك فانه ان ظفر بك قتلك وان ظفرت به عشت وامنت من العدو واعتمد على قول الحكيم النار
تزيد الصالح صلاحا والفاسد فسادا يريد بالاشخاص الطرية ان يكون التينة مهذبة مخلصة من الادناس
التي اكتسبها من طينة المعدن المظلمة فرادن الجوهر المشار اليه وقال الملك مرقل افهم ايها القارئ
كن به حفيا ولا تبح الا للعارفين من قومك فقد كلمتك بما تحتاج اليه في الصنعة الباهرة وانزع من
الماء الطيران وانزع من الدهن الاحتراق وانزع السواد من الاجساد والظلمة ورد روحنا بالاثقال
وهو الماء الخالد وقد والله ادركت المطلوب وعشت عن الفقر محجوب واعلم انك اذا لم تمت بالنار
وتحيي بالنار وترد الارواح لكل اجسادها فتحييها بعد موتها لم تدرك ما تطلب ابدا وقال الملك

من قبله ايضا المياه فزارة تمسكها بالسقية في التكليس بالمياه المحلولة التي تقاتل النار وتخلطها بالمياه القرارة كما
يمسك بالماء الثابت الفرار وتصاد بالاجساد المحلولة الارواح الفرارة فافهم وقال الشيخ ابو الحسن علي صاحب
الشذور في قافية الواو فما زلت والاحشاء تهفو كانها لكثرة ما القى بنار الجوى تكوى اذيل مصون الدمع في نيل
وصلها فكنت كانى منه اخبط في عشوا فلما رأيت الوصل بنار بجانب ولم استطع صبرا على ارشاء الاحوى وهاج
بي الاشواق باب لوانه يهيج برصون زال من حر نار ضوى سألت الذي يحيي الرميم بلطفه فيجعله للروح بعد البلى
مثوى ليفتح لي في الحب ابواب وصلها فلست على جمر النقا لي اقوى فقرب من دارها فاذا الهوى وان كان من الطعم
احلى من السلوى ولما التقينا بالمعرف اقبلت تواصلني حبا وتهجر في رهوا فلم ار اشهى من وصال مكدر بهجر اذا لم
يفد الكدر الصفوا فكنت واياها ولقد لفنا الهوى كانا معا ماء الغمامة والقهوى فلا تنكر ابعد الفراق اتصالنا
فما برحت من قبل ذا بعدها عضوا ولا تعجبا ان كنا قد علمنا بنفي تقيا جزوين من عودنا جزوا فقد خلقت من بالعلق
جبلة كما خلقت من آدم زوجه حوا واني واياها الضدان ركوا صابح الوصل في تنم وجسم بها بدو فافهم معاني
ما اشرنا اليه في هذا الباب على كل الوجوه فقد جمعها الشيخ في هذه القصيدة التي ذكرنا منها هذه الابيات فان الخبط في العشوا هو
الحيرة والتردد في مجال الفكرة وهذا لا بد منه لكل طالب حكيم في مبادر الامر لا سيما في مثل هذا العلم المكتوم والرشا الاحوى
هو القوام الذي اشرنا اليه اولا كما ان الموصوفة بالحسن والجمال المرغوب في وصلها هو الجزو الرطب المقدم ذكره والمعروف
هو المؤلف الذي اشرنا اليه في عدة اماكن من كتابنا والوصال المكدر هو الاختلاط الاول وكون الصفو لا يفيده
الكدر اشارة الى الصفاء المخلص من الكدر لان الكدر غريب من الجوهر الصافي فاذا تخلص منه لا يتكدر به انما يتكدر به
قبل الخلاص منه واما بعد الخلاص فلا واما قوله فكنت واياها وقد لفنا الهوى كانا معا ماء الغمامة والقهوى هو على
كلام صاحب المكتسب حيث قال ويعملان في اناء بعد احكام الممازجة بالسحق الى ان يتحد اليابس بالرطب اتحاد الماء بالخمر
واراد بقوله ولا تنكر ابعد الفراق اتصالنا فما برحت من قبل ذا بعدها عضوا اشارة الى المناسبة في النوعية هو الى الاب الاول
الذكر الذي انسلت منه الانثى وبعد ان تفرقا الى اثنين فلا بد ان يعود شيئا واحدا وقوله واني واياها الضدان ركوا صابح
الوصل في تنم وجسم بها بدو اشارة الى الرطوبة الداخلة على اليبوسة فانها تحل معها ما ناسبها فتزيد وتنمو واما الجزو اليابس
فانه يتخلص وينهدم ويصح قوله هذا على ما بعد التزويج من درجة البنية ودور المشتري كما سنبينه والسلام واذ قد انتهى
بنا القول الى هذه النهاية في العمل الاول المكتوم فليكن آخر الباب وبالله التوفيق          من المقالة الثانية من
السفر الاول من نهاية الطلب فيه شرح الفصل الثالث من الجملة الثانية من كتاب المكتسب في زراعة الذهب
اعلم رحمك الله ان هذه الكيفية المتقدم ذكرها هي الاساس والقاعدة التي لا تخيب الصناعة ابدا الا بها وهو الامر
المكتوم     اعلم ان لجميع الصنايع العلمية والعملية مبادي هي كالموضوع الذي يحمل عليه فاذا جهلت المبادي الخرمت

القواعد



القواعد لان القواعد العلمية والعملية لا تبتنى الا على اصل متين واساس مكين وهذا العمل المكتوم المشار اليه
هو الاساس والقاعدة والاصل الذي يتفرع منه شعب الصناعة وساير اعمالها لانه لا علم الا بمادة ولا مادة الا بتعديل
ولا تعديل الا بميزان ولا ميزان الا بنسبة ولا نسبة الا بمناسبة ولا مناسبة الا باصلاح ولا اصلاح الا بكون ولا كون الا
بنتيجة ولا نتيجة الا بعلم ومن ارشدك الى مادة الاصلاح بالماء القراح فقد اصاب وقد ضرب القوم لنا امثلة كثيرة في الماء الحاد
ولا نحملها على ظاهرها فانها ليس المقصود بها مفتاح العلم على ظاهره لعل الامر عند العارف الحكيم اليسر مما حاولوه وفي الحقيقة
لا بد من الماء الحاد وخل الحكماء والماء المثلث ولهم المدبر ليستخرج فيه الاصباغ وامثال هذه الاسماء كلها واقعة على الماء
الحريف الحلال الذي هو مفتاح العلم وهو اصل تفرع عنه الكون فانه لا كون الا بماء وهو الاصل والقاعدة والمفتاح والسر
والى هذا الماء اشار صاحب الشذور بقوله لنا عالم من ارضه كون مائه ومن مائه والنار كون هوائه في هذا البيت الواحد
الاشارة الى العمل الاول المكتوم واستنباط ماء الجمر ارضه وفيه الاشارة الى العمل الثاني لان كون لا يكون التوا الا عند
الخمير وتركيب الاكسير الى ان قال خذوا الفرار واستقطروا به رطوبة هي ذل في كبريائه والحكماء ارادوا بادخال الماء
القراح الموصوف بالحدة البالغة الذي لا تفل له على الحجر بازيد من المثلين ويطبخ بالنار اللطيفة ثم يستقطر بعد سبعة ايام
بحار الماء ذات الانبوب ويعاد عليه العمل الى ان يبدو العلامة ويكمل الامر المطلوب فالماء المذكور لا بد منه وهو اصل العمل و
قاعدته التي لا يخيب الصناعة ولا ينتج الا به ففكر عساك ان تظفر بمطلوبك فانا ما تركنا حجة تحتج بها علينا والله هو المطعم
الرزاق     فتؤخذ اليبوسة فيضاعف اليها كاحد اجزاء الطبعاني عدد ثم يرد البحر من الرطوبة ولا مزاج بغيرها ويحكم مزاجها
بالسحق الى ان يمتزج احدهما بالاخر كامتزاج الماء بالطين اليابس لكن     اما قوله اليبوسة فهو الجزو اليابس المسمى بالذكر     الحار
والرطوبة هي المعبر عنها بالانثى وقوله كاحد الاجزاء الطبعانية عددا بعني جزوا واحدا ومن الانثى مثله بالسوا ويحكم مزاجها بالسحق
الى ان يمتزج احدهما بالاخر كامتزاج الماء بالطين اليابس يريد بالطين اليابس التراب الناعم المكلس بحر الشمس فان الماء
اذا دخل على التراب رغى وازبد ثم هدى وصار كالطين لان الطين اليابس الشي اذا امتزج به الماء واحاله احالة ما وكان بين
الماء والتراب صورة الطين ويتغير لكون المركب تغيرا ما الى السواد في الحال ويحتم الاناء منه رايحة المنى فهو علامة النكاح و
هذا هو التركيب الاول الذي ينتج عنه التفصيل وخروج الازهار في الماء وبهذا التركيب يتم المزاج ومثاله مثال سقوط النطفة في
وامتزاجها بمنى المراة وهو اول التعفين ونار الحضان ومبدء التكوين لان النار اذا افرطت هنا كان سببا لحصول الطلاق
والمفارقة ولين النار معين لعمل التكوين ومقو للحرارة الغريزية التي هي سبب الحيوة ولا بد ان يكون هذه النار محجوبة ومن
شرطها انها لا تقرع من المركب جانبا دون جانب بل يكون متساوية من ساير الجوانب وهي اشبه الاشيا بالحمام المعتدل
وبالماء الذي يقبله الجسم ومن علاماتها ميزانها انك اذا وضعت يدك على الاناء تجده حارا بحيث ان تلتذ بحرارته ولا تتاذى منها
فهذا قوام ناره وهذا بعد ان تستحق السحق المناسب وتشم رايحته وترى لونه وتتيقن انك على الحق اليقين فافهم

ويجعل في الالة العمياء ويحكم وصلها بالطين المحكم ويجعل في اناء جوف قدر عليه رماد ويوقد تحتها ليلاً ونهاراً
بنار لينة الى ان تنعقد الرطوبة باليبوسة ويظهر السواد وهو علامة اللقاح والانحلال    الحكمة في ايداع مركب
القوم الالة العمياء تشبيههم ذلك بفعل الطبيعة في المعدن لتكونه في اعماق الارض والعمياء الغير النافذ للهوا
وكما يتكون المولود في جوف المراة في المكان الذي لا يتطرق اليه فساد ولا بد من احكام الوصل بالطين المحكم وقد ذكره الاستاذ
جابر في كتاب الاطيان وهو جزو ملح مكلس معقود بعد حله ومثل نصفه من الجير ومثل ربعه من الرماد المنخول او الفحم المسحوق
ويسحق الجميع سحقاً بالغاً الى ان يصير في قوام المرهم ويرفع فاذا احتيج اليه ثانياً يشد به الاوصال ثابتة انشاء الله تعالى
واحكام الوصل باب كبير في هذه الصناعة ويوخذ قدر من خزف ويجعل فيه الرماد المنخول الى نصفها ويعلق الاناء الذي
فيه المركب في القدر ليكون بينه وبين الرماد مقدار اصبعين مضموميتين ويوخذ وصل القدر ايضا ويركب القدر على اتون
منهدم مدور او مربع ويكون اعلاه قبة على شكل المخروط والى جانبه كوتان صغيرتان ليخرج منهما الدخان والنار تحت
القدر وهي نار القنديل ومقدار الفتيلة ربع درهم من القطن ويوقد عليه ليلا ونهارا الان الفتور عن الوقود في
مفسد للتكوين ومبطل له وهو مكروه في العمل بل يجب المداومة عليه ليتصل التكوين وتفعل الطبيعة فعلها
بهذا العقد المسمى بالمغنيسيا والرصاص الاسرب فاذا عليه مضت ثلاثة ايام فتفقده بسرعة لتنظر الى لون
وحرارته وتعهده سريعا لئلا يبرد الاناء فيقف الكون فاذا رايته قد اسود فاعلم صحة عملك واستمر على الوقيد عليه
مدة اربعين يوما ويمكن ان يكون المدة اقل من ذلك بوجه من الحيلة لا يمكن ذكرها في هذه الدرجة يتحد الرطب باليبس
اتحادا كليا لامتزاج الرطوبتين وتعلق القرابة وهو المسمى بالميل والانعطاف لسر المشاكلة وتحرق الرطوبة اجزاء
اليبوسة احراقا متصلا الى قعورها وهو الاحراق المائي المعروف عند الحكماء والى هذه الدرجة اشار صاحب الشذور
في قافية الباحيث قال «خذوا البيضة الشقراء فانزع قشورها» فان لها تحت القشور لبابا وخذ ماءها
فاخلط بالملح كي نترى حامه فيه يصير غرابا فانظر كيف اشار الى التدبير الاول المكتوم بوجه لطيف لا يؤبه اليه ولا
يفطن له الا الماهر النحرير فانا قد نبهناك على ان البيضة لا يمكن ان تسمى بيضة الا بعد رتب واحالات اشتغلت بها
الى ان صارت بيضة يمكن تفصيلها ولما وجدت بيضة القوم عن مهنة صناعية امكن نزع القشور منها واحالتها
حالة اخرى ثم امكن بعد ذلك خلط مائها بمخها وحارتها ببارد ها كما قال الشيخ وخذ ماءها فاخلط بالملح كي نترى حامه
فيه يصير غرابا واعلم انه لا سبيل الى هذا الماء وهذا الملح الا بعد نزع القشور فاذا انزعت وظهر اللباب امكن خلط
الماء المذكور بالملح واعلم ان الغالب هنا لون البياض لقول الشيخ فيه حامه فان من لون البياض يستحيل للسواد
فاولا يغبر ثم يزرق ثم يسود قليلا قليلا الى ان يصير مثل القار وهو حد كمال التزويج وحصول العقد و
الجفاف فافهم ولا تدهش بقول الشيخ ان ظهور السواد علامة اللقاح والانحلال وانما يعني بالانحلال هنا شيئين





احدهما ان اللقاح موجب للانحلال والاسترخاء ومراده به المزاج وظهور اللين اولا والانحلال كل منها في
الاخر والثاني هذا السواد في الحال علامة لحصول الانحلال في المستقبل كما ان الاغبرار الاول في الماضي دليل على الزواج
وقبول الازدواج والامتزاج فافهم ومقدار النار في هذه الدرجة سبع الهلال فافهم ولا بد ان تفقده في اليوم مرات
لتنكشط عنه الهباء عن اسفل القدر لئلا يكثر اجتماعه فتفتر الحرارة عن مقدار الحاجة فان قلت هل يمكن ان يتم شيء من
هذا العلم بغير هذا التعفين فجوابك ان هذا العلم مقسوم الى قسمين قسم يسمى التدبير وهو هذا الذي نحن سالكوه ومقصودنا
به ان نلطف مادة الاكسير وننقض تركيبها ونزيل عنها العرض الغير المشاكل ثم نركبها تركيب الحكمة فيتم اتحادها ولا بد
في هذا التدبير محاذاة فعل الطبيعة في تكوين المولدات ولما كانت المادة المدبرة منقسمة الى قسمين متغايرين في الصورة
ومقصودنا الجمع بين هذين ليكونا شيئا واحدا وبينهما مناسبة من وجه ومغايرة من وجه آخر فالمناسبة الموجودة
بينهما من اجل النوعية الواحدة والمغايرة كون احدهما جاسيا ارضيا وكون الآخر لطيفا روحانيا واجتماع هذين
الاثنين والتزامهما الوسط من اعسر الاشيا وهو الذي شكى صعوبته ذو مقراطيس الحكيم فانه قال ما راينا شدة مثل
اوجع لقلوبنا من امتزاج الطبايع ولزوم الوسط لكن لما كانت الرطوبة الغريزية الموجودة في الجو اليابس مناسبة للرطوبة
الجو الداخلة عليه امكن المزاج بالرطوبة للقبول لان تلك الاجزاء اليابسة الموجودة في الجو انما اصلها من انعقاد الرطوبة الاصلية
لها ولما تلاقيا بعد تهذيب كل منهما على انفراده واجتمعا موجب تسكينهما وعدم ازعاجهما لان الازعاج مولم للطبيعة
منفر لها مخرج لرطوبتها معزز لها ولا يمكن الازعاج ولا بد من نار التكوين لانها الجزو الفاعل المعين على اتحاد الطبايع
والجامع لها بما فيهما من قوة الايتلاف وقس على هذا العمل بتكوين المولدات لا سيما بتكوين الجنين لان النار الطابخة
له في محله من الاحشاء لو زادت لنزفت الرطوبة الموجودة وتداعت النطفة للتفريق بعد الاجتماع ولكن لما كانت
الحرارة معتدلة في تكوينه لا توجب الازعاج فعلت الطبيعة فعلها في التكوين واستمدت ما يناسبها الى ان تعفنت
النطفة واستلذت الرطوبة فاستمدت منها فصارت علقة بعد ان كانت نطفة ثم استعدت لقبول صورة الانسان
فلا يمكن بمقتضى ما قلناه ان يتكون متكون الا بعد تعفين مناسبة معدنا كان او نباتا او حيوانا وقس على ما ذكرناه
لك بالبيضة وحضن الدجاجة لها ومقدار حرارتها تظفر بالمطلوب ولا زيادة على ما قررناه لك فهذا وجه التدبير
واما القسم الثاني فيسمى علم الميزان والتركيب وهو ينقسم الى اقسام كثيرة تكفل بايضاحها الاستاذ جابر في كثير من كتبه
واوما اليها صاحب الشذور في اماكن من ديوانه وذكر بعضها الحكيم الفاضل محمد بن اميل في المباقل وتعرض لها الاستاذ
الفاضل اسماعيل الطغرائي في تراكيب الانوار وان شرع على قاعدة القوم في العلم فلم يكن المقصود ما ذكروه الا بوجه خفي
والذي علمناه من ذلك ان القوم اتفقوا على تدبير المادة وازالة عرضها ليقع الانتفاع بها وبينهم التركيب واختلفوا في كيفية
زوال العرض فبعضهم رأى ان يخلط اجزاء المادة بعد تهذيبها وتعفينها الى ان يعقد رطبها بيابسها ثم يعقد عليها الرطوبة

مع دوام الحرارة الى ان يتفرق اجزاء اليبوسة في اجزاء الحرارة ويحل منها المناسب في الرطوبة فيحكى اذ ذاك التفصيل
لما واخراج المشابه من غير المشابه وهذه جادة القوم التي عليها جمهورهم وان اختلفوا في مدة ايام التفصيل فلا خلاف
عندهم في الدرجات والعلامات المحتاج اليها وتشتمل الخلاف في هذه المدة على تعجيل دون الغاية المحتاج اليها وعلى القصد
الاوسط وعلى بلوغ الغاية وهو الطريق الذي سلكناه في هذا الكتاب وفي ساير كتبنا التحقيقية منا في الحكمة في كل درجاتها
وبعض الحكماء رأى ان يدبر كل جزء من اجزاء المادة على انفراده بما يلايمه ويخرج منه العرض الغير المشاكل بطريق الحل الحكمي وان
يجمعها طاهرة بعد ذلك ولهم في ذلك طرق كثيرة ومقادير في الاوزان والنيران مرتبط بعضها ببعض وكذلك في التراكيب
كلها وكل تركيب يؤدي الى غاية بحسب ميزانه فهذا من علم الميزان لا سيما لهم في تطهير اجزاء القلاب طرق كثيرة لتنقية من
اوساخها وتركب بعضها في بعض تارة باجزاء الحجر المعلقة وتارة على انفرادها فيحصل من ذلك الصورة المطلوبة
تارة بغير زمان بل بنار السبك وتارة بمدة قريبة مناسبة وذكر الاستاذ جابر رحمه من ايّت ذلك فليؤخذ من كتبه فانها تحتاج
يحتاج الى صدق الحكيم الماهر في فنون الطبايع لا غير وحيث لم نصرف الهمة الى الوقوف على تلك الطرق والتراكيب المذكورة
وان رأينا بعضها فلا يمكننا الكلام عليها بزيادة على ما ذكره الاستاذ جابر ولم نذكر كذلك ذلك هنا الا النفع ان بحر الحكمة
لا ساحل له ومن البرهان على صحة التركيب الذي ذكرنا العقوم انه ان اقتدر مقتدر على ان يعقد الزيبق الذي مع الفضة بعد
انحلالها بوزن مخصوص فان ذلك لا يتكون منه اكسير غير مفارق في نار التخليص وكذلك ان فعل ذلك من تركيب الزيبق
الذي مع الذهب تركيبا لا ينفك عنه فان ذلك يتكون منه اكسير صابغ للفضة غير منسلخ بالتعليق فافهم واكثر الذي
اطلعك على هذه الحكم علم الموهبة والسلام     ويظهر السواد وهو علامة الانحلال اعني عنوان انحلال الرطوبة ممتزجة
باليبوسة صاعدة معها حيث صعدت داخلة معها حيث دخلت     اعلم ان هذا السواد الذي اشار اليه الشيخ عارض
على المركب لان اجزاء المركب قبل التركيب في غاية البياض والنعومة وانما عرض السواد من الباطن لان الالوان كلها
في باطن هذا المركب بالقوة كما ان الطبايع الاربع فيه بالقوة ويظهر لون الغالب منها بالفعل كذلك هذا المركب في
لونه الاول ابيض وسبب بياضه تهذيب المادة لانه منقسم من ارض وماء فصارت باردة رطبة في الظاهر حارة
يابسة في الباطن لغلبة اللون الابيض على الظاهر فكمنت الحرارة واليبوسة في الباطن وظهرت البرودة والرطوبة الى
الظاهر وهذا شان هذه الارض فانها قبل تهذيبها انما كانت حارة يابسة في الظاهر باردة رطبة في الباطن فظهر بتهذيبها
ما كان باطنا وبطن ما كان ظاهرا فان العمل كله مشتمل على هذا المعنى واما الماء فهو بارد رطب في الظاهر وفي الباطن حار
يابس لانه استفاد بدخول الملايم عليه في اول التدبير حرارة ويبسا فانه لو لم يجتمع لم يحل فان الماء في الاصل مستنبط
من الارض المايعة فلما تخلخلت اجزاؤها ودخلتها الحرارة وانبسطت وامتدت تحللت واحتدت فلما رسب
من دنس الابنوب خرجت بيضاء صافية تلمع ثناياه كما تبرق وتظهر صور الاشياء فيها من شدة الصفاء بحيث

ان



ان لا يتمكن الابصار للامع برقها المتالق في جنباتها فهذا الماء ابيض في ظاهره بارد رطب سيال وفي باطنه احمر حار يابس
ناري قاطع لما فيه من حدة السيوف المنتضاة لساير حدوده لان في كل جزء من اجزائه حد سيف لا يكل عن القطع ونافذ سهم لا يرده
درع بل ينفذ في الصخر الاصم المانع ويهدم الجبال المنيعة ويبسط الاراضي المتماسكة بلا مانع فاذا التقى الماء الارض بعد تعطشها
بالجفاف تعلقت النسبتان من القوى الظاهرة والباطنة وتعارفت الطبايع المتحركة والساكنة فحصل بين الفعل والانفعال ابطان
ما كان ظاهرا وهو البياض واظهار ما كان باطنا وهو السواد فان قلت لم لا ظهرت الحمرة او لون آخر غير السواد فالجواب عنه ان
السواد من طبع البرد واليبس وفي هذه الدرجة تغلب الارض على الماء لانها تشربه ولا تظهر له غلبة عليها للقلة وان كان مساويا بالغ
الوزن فانه رجع على اصله لانه في الاصل ارض استحالت ماء فلما اختلط بالارض جذبته بقوتها اليها فشربته لجفافها فابتلت فظهرت
عندها الحركة دخان كامن في جوفها فتشبه لونها بعد البياض ثم قوي طبع الارض على الماء وفعلت المياه العنصرية الحاضنة
فعلها في التعفين للاشياء فازرقت ثم اسودت قليلا قليلا في ايام مدة التعفين الى ان صارت في لون القار وحصر الدخان في الباطن
وعدم التمكن من الصعود لان الدخان لو صعد لما تم الكون لكن انحصر الدخان والبخار في جوف المركب فاشتغل المركب بالنار
التعفينية وفعل الفاعل فعله بكون الحرارة في الباطن فاشتدت الرطوبة واغتذت منها وفعلت القوى افعالها في احالة
كل من الجزوين الى الآخر ليتولد منها صورة مزاجية غيرهما بل يتحيلان شيئا واحدا ويتحدان لا كل الاتحاد لان بينهما غريبا لا بد
من ازالته لكن في هذه الدرجة يتعارف المتشابه ويكون ما فيهما من قذر ووسخ سبب اخر لظهور السواد لان من طبع الاوساخ
الاحتراق ويغلب عليها البرد واليبس وهو الطبع الدخاني فلما امتزج الماء بالارض ظهر اللون الاسود مثل ما يظهر الرغوة على وجه اللحم
المطبوخ فالاوساخ احد العلل لظهور السواد وغلبة طبع الارض وهو البرد واليبس ولونه السواد ولا يتم هذا السواد الا
بعد تمام التعفين فيكون كالقار جافا لا متجزيا بل منعقدا يمكن اسحاقه ترابا لدنا ولا كل اللدونة ولا يمكن ان يكون هناك تسريع
الانفراك بل لدنا رزينا جافا متسحقا باليد لا صلبا متعسرا ابيا ولا قشفا قاحلا فهذه صفاته فاذا وجدت صح المزاج
والازدواج وكان علامة جيدة للتوليد من النوع نوع مثله لان المادة واحدة في النوع والحيلة على جمع المتشابه منه او القاء
ما عداه والى هذه الارض اشار صاحب الشذور في قافية الشين حيث قال: لدى ارض تنبت العرق والغرس اذا ما الشمس عنها
غربت لحنابشه وابكت لها الجوزاء عيني عطارد: عليها بتجاج من الوبل خافش: وصارت بحر الشمس بعد اجتماعه بها
كمنحول من الكلس عاطش: فقوله غربت الحنابش يريد به وجهين احدهما تذهيب الملوحة والثاني التخليص اسام وظهور
الاكليل وقوله وابكت لها الجوزاء عيني عطارد مراده به العمل الاول المكتوم لكنه سبكه في صفة العمل الثاني وقوله وصارت
بحر الشمس بعد اجتماعها الى آخر البيت لم يرد به الا العمل الاول الذي غايته انفصال الجزء الاعلى والاسفل فالاسفل يجف كلسا
متهيئا لا جزء له كما قال صاحب المكتسب هكذا قال صاحب الشذور كمنحول من الكلس عاطش ثم قال وساق اليها الحل ذا الاربابه
رياح جرت منها على غير عارش يشير الى الرطوبة الداخلة في اول التركيب واصلها من تدبير متقدم ساق اليها العقل الاول من
الرياح الصاعدة بالابخرة الى ان جرت وهطلت مطرا نافعا فافهم والى ما هو الاشارة بقوله في قافية الطاء: ولينسه
الاعطا فما سبه الحشا: اذا نفشت في الصخر نصدع هبطا: وقال صاحب الشذور ايضا في امتزاجه وظهور السواد في قافية اللام
اذا نحن مازجنا الرصاص بمثله: من القطر وزنا او اقل من المثل: وصالا الى الجسم الذي ابتدا به: بما الماء من ذلك الطبع
في الاصل: كما ذكرنا اولا ان الارض من طبعها البرد واليبس كذلك الرصاص بارد يابس منسوب لزحل فنقلت على المركب
لونه وفي هذا دليل على ان الرصاص ابو الاجساد كما ان زحل اول الكواكب السيارة فاذا تمت هذه الدرجة وظهر السواد
فاعلم باجتماع المتشابه وانحلال اليبوسة في الرطوبة وانعقاد الرطوبة مع اليبوسة بحيث ان هبطا معا وان

بيان علامة ظهور السواد الذي من بعده البياض
ثم بعدها السواد والى الصد الحلول المذكور في النديم
الفارع في المركب

صعدا صعدا معا لانهما استحالا الى كيفية واحدة والى هذا المعنى قصد الشيخ بقوله صاعدة مصاحبة صعدت
داخلة مصاحبة دخلت وهذا التركيب في هذه الدرجة هو المزاج الاول فافهم فاذا كان
كذلك ادخلنا على التركيب الاسود من الرطوبة المدخرة مثل الجزو الاول ورفعناه باعلى النار وفعلنا
به كما فعلنا بالاول كذلك ثلث دفعات او اربعة فينحل في الرابعة ويصير محلولا غير متباين الاجزاء
ويتحد الرطب باليابس مثل اتحاد الماء بالعسل اعلم ان في الدرجة الاولى تتشاور اجزاء المركب و
يغلب فيه اليبوسة للعلة المتقدم ذكرها لان النوع ارضي في الاصل وان انحل بعضه وامتزج باليابس
على التسوي في الوزن فان الغلبة لا تكون الا للطبع الارضي ولهذه العلة ظهر السواد الذي هو طبعها واختفى
البياض الذي هو طبع الماء فلما دخل عليها في هذه الدرجة بقدر الماء الداخل عليها اولا بدا منها اللبن
واختفى السواد قليلا قليلا ولا باس بزيادة النار قليلا قليلا من الاولى لان الرطوبة قد زادت فمتى نقصت الحرارة
ابطأ التكوين واحذر من الزيادة الا انها فوق الحضان بيسير في القوة وقد اشار بتون الحكيم في رسالته
الى النار الاولة في درجة التزويج وجعلها وزن درهم من القطن وقال انها غلظ الخنصر ولو كانت غلظ
الخنصر لفسد التركيب الا انه لم يرد بالخنصر الا ضعفها لا قوتها وكما ان الخنصر اضعف اصابع اليد الخمسة
كذلك تكون النار في درجة التزويج الاول اضعف النيران المحتاج اليها في التدبير ولا شك النيران المحتاج
اليها في عمل الاكسير اربعة نار التعفين ثم نار التفصيل ثم نار التصعيد ثم نار الطرح فجعل النار في التعفين
الاول اضعف من هذه الاربعة فكانها صارت لضعفها خامسة لانها انقص من نار التعفين مرتبة وان خامسة في د
كانت من جملة التعفين كل ذلك خوفا على المركب من الفساد فان النار اذا اضعفت لا يحصل منها
ضرر بخلاف انها اذا قويت فافهم وقد عينا النار الاولة وقلنا انها سبع الهلال لان الهلال المعتدل
يكون فيه من النور اصبع فينبغي ان يقتسم الاصبع الى سبعة اقسام فتكون النار الاولة مثل قسم منها
فاذا اسود بعد تمام المدة فيترك يوما وليلة الى ان يبرد ثم يفتح ويخرج ويدخل عليه من الرطوبة بقدر ثلث
الانادم الوزن الاول كما تقدم ويسحق ويعاد الى النار ويزاد كما تقدم قليلا ليتمكن الطبخ فان القوة اشتدت على
تحليل اد الرطوبة واجتذابها ويكون مقدار الزيادة في النار بقدر ربعها كما قال بتون الحكيم وتكون النار في
هذه الدرجة درهما وربعا فافهم والدرجة الاولى تسمى الزوجة الاولى وهذه الزوجة الثانية فاذا تمت ايامها
يصفو سوادها للزرقة ويبدو اللبن ثم يخرج بعد المدة المعينة اولا للدرجة الاولى وهي اربعين يوما
ويترك الاناء يوما وليلة كالاول ثم يفتح ويدخل عليه بقسم ثالث من الرطوبة وهي الزوجة الثالثة و
يعاد الى النار في هذه الدرجة تزاد النار بقدر ما زادت في الدرجة الثانية لان الرطوبة قد قويت





على اليبوسة فاحالتها اليها وتصير الزرقة في لونها ما صافية بعد ان كانت الى السواد والحلوكة ثم يدخل عليها منهن
واحدة اخرى وهي الرابعة بزيادة الربع من النار كما تقدم وفي هذه الدرجة ينحل المركب ويصفو الزرقة الى الخضرة ويظهر
فيه البياض والمدة لكل قسم من هذه الاقسام سواء فاذا تمت المدة تم الانحلال وظهر البياض الساطع لغلبة الماء على
الارض واستحالة طبعها اليه واعلم ان هذه الدرجة هي اخر دور زحل واخر درجة المعدن فان الحكماء قد حاذوا فعل الطبيعة
في استحالته من المعدن الى النبات الى الحيوان واخذوا هذا من نسبة الادوار العلوية اولها دور زحل والثاني دور المشتري والثالث
دور المريخ والرابع دور الشمس وهو التمام فان ادوار عالم الصنعة اربعة على نسبة العناصر ففي الدور الاول يقوى طبع التراب
كما تقدم ولون زحل وفي الدور الثاني يقوى الرطوبة ويختفي السواد ويظهر البياض ويغلب الماء ويقوى لون المشتري وهذه الثلث
زوجات في الوزن نظير الواحدة للاولى فافهم فان الحكماء لما ادخلوا على الذكر بمقدار وزنه من الانثى وهو التزويج وهو ما اخذوا
من الرطوبة قسما ثانيا بمقدار الوزن الاول وقسموه الى ثلثة اقسام ادخلوها على المركب في ثلث دفوع ومنهم من قسم هذا
القسم الى اربعة اقسام وادخلها على المركب في اربع دفوع لتطول المدة وفي ذلك قصور في الحرارة عن الحرارة الاولى ولكن
الحكماء من اراد تقصير المدة فيفعل غير ذلك بميزان غير هذه الموازين في النار وفي الرطوبة لكن الحكماء لما كانوا عارفين
بصناعة التكوين ومقادير افعال القوى لم يخطئوا فيما يرومون فعله بل يحصل لهم النتايج من موازينهم المطلوبة ومقادير
نيرانهم على حكم ما ظنوه اولا ولم تخط فراستهم وذلك اصلا لاحكامهم اصول العلم وصحة عقولهم وبهذه العقول الصافية
السليمة ادركوا ما فوق هذا العلم من حركات العالم العلوي فانها وضعوا لهم لما لها دواير متوهمة وناسبوا بينها وبين الحركات
المختلفة لكل كوكب من السيارة فتبين لهم من ذلك بطريق الحساب وتلك المقادير الهندسية المفروضة في الوهم مقادير
مخصوصة سموها التعاديل فعدلوا بها الاصول المضبوطة عندهم لوقت مفروض من الزمان واضافوها الى مقادير الحركات
المنسوبة اولا التعاديل وتلك الدواير المفروضة فصح لهم ما طلبوه من ضبط حركاتها في اثناء الليل والنهار
مع انهم لم يظهر لهم من احوالها اولا الا سرعة تسير وبطؤه وزيادة في اجرامهم المرئية ونقص فعلموا ان زيادة
اجرامها انها قد قربت من مركز العالم لهبوطها الى حضيض افلاكها ولما ركوا نقصانها عن مقاديرها الاولة
علموا عند نهاية صغر مقاديرها انها قد انتهت في صعودها الى غاية اوجاتها من محدب افلاكها فاخذوا من المقادير
المنسوبة فيما بين ابعد ابعادها من الارض واقربه وجعلوها اصولا اعتمدوا عليها ثم اعتبروا سيرها وميولها وعروضها
بقياسها الى الدايرة المارة بوسط العالم ولم يزالوا على ذلك في تحرير اوضاعها واستخراج المجهول من المعلوم منها
الى ان لم المقصود منها فصارت عندهم مضبوطة معلومة ونتج لهم منها معرفة ساير احوالها من مقارناتها واتصالاتها
ومسامتاتها لبقاع مخصوصة من الارض ومن احوال النيرين فهموا المبادي والسنين والشهور والايام وتغيرات الفصول
والاهوية المحيطة بالابدان ولم يكفهم ذلك من النتيجة بل توغلوا الى ان استخرجوا من هذه النتيجة نتيجة اخرى وهي احوال
العالم العنصري وما يتجدد فيه وما يتجدد من الحوادث المخصوصة لكل نوع وجنس في عالم الكون والفساد وسموا النتيجة الاولى
بعلم الهيئة والنتيجة الثانية بعلم الاحكام ولم يكفهم ذلك دون ان استنبطوا علوما نظرية عدلوا بها افكارهم وراضوا
اذهانهم واستنتجوا بعد ذلك من جملة هذه العلوم نتيجتين احدها هذه النتيجة المعروفة بالصناعة ليقتدروا بها على
الغنى بحيث انهم لا يحتاجون الى احد غير الله الواهب لهم ما وهب وان يتمكنوا من احوالهم ليتوجهوا
لما هم بصدده من اظهار النتايج التي منفعتها الخاص والعام والاطلاع على عجايب قدرة الله سبحانه

فی احوال هذه المصنوعات والنتیجة الثانیة التصریف بالقوی الروحانیة فانظر الی مقدار التفاوت بین هاتین
النتیجتین لان النتیجة الاولی التی هی الصناعة فیها قوی روحانیة فعالة بسر التکوین وصنعة الطبیعة غیر انها
محسوسة مع کثرة الغموض ظاهرة عند العارف بهالك الظهور عارف بجعاینها واحوال التکوین فیها من کل
درجاتها المعروفة التامة واما النتیجة الثانیة فادراکها الی الغموض من هذه النتیجة امیل لان القوی الروحانیة
لا تدرك الا بالاثار فالقدرة علیها والتصریف فیها من اعجب الاشیاء واعجب من هذا ان افکارهم اقتضت
جمع الاشیاء النسبیة بعد تعیین نسبة کل جزو ارضی الی جزو سماوی واختاروا العامة الزمان وقتا یناسب ما
فرضوه وعینوه وراموا ظهوره فی ذلك من القوة الی الفعل فتنتج لهم ما ارادوه طبق النقل من غیر زیادة علی ما
قصدوه ولا نقص ولعمری ان اثارهم لظاهرة وبعض طلسماتهم الی الآن موجودة من جلب المنافع ودفع المضار
فتلك عقول الحکماء وافکارهم الصحیحة وعلومهم البدیعة الباقیة نتایجها بعد انتقالهم للدار الاخرة مدی السنین والا
حقاب فمن اجل هذا المعنی سموا هذه النتیجة الثانیة بغایة الحکیم لان غایة ما یقدر علیه الانسان ان یتصرف بالقوی الروحانیة فی عالم
الکون والفساد ولعمری ان الموهبة الاولی رتبة الحکیم وهذه الموهبة غایة الحکیم مع ان رتبته تتقاصر عنها جمیع رتب ابناء الدنیا
وملوکهم وغایته فی غایة لا بعد لها بالنسبة الی ابن الحکمة ولم نمهد لك هذه القواعد الا تنبیها لك من رقدة الغافلین ولان
تجتهد وتسعی لتکون من الفائزین وتخلص نفسك من القطیعة والحرمان ومن تعب الاحتیاج وذل الفاقة وتتنعم بجود
فضل الله حتی تستغنی عن سواه وتبلغ درجات القوم الماضین وتزداد یقینا بتوحید رب العالمین الواهب لنور العقل والبصایر
والمفیض العرفان سبحانه کل شیء من سر امره کان ولنرجع الی ما کنا فیه من الشرح ونقول ان طرق القوم فی هذه الصناعة وان
اختلفت اوزانها ومقادیر میزانها فانها طریق واحدة تؤدی الی نتیجة واحدة وان اختلفت مقادیرها بالنسبة لاختلاف
موازینها ونسبة نارها فان للقوم عقولا یمیزون بها فلا یخطی تمییزهم ولو اشرف بعضهم علی الخطا رجع الی میزان التعدیل
لما یظهر له من القوانین وان اخطا فلا حد ولا یقف عنده وینلا فی خطاه وهذا بخلاف خطا الجاهل فانه بعید من الصواب
ولا یمکن تلافیه ومثال ما ذکرناه فی هذه الصناعة ان لو قویت النار فی درجة التزویج الاول بحیث انه اسود وبعد سواده
احمر فهذا دلیل علی فساد التراکیب فیمکن الحکیم ان یخلط بجدید یرده الی الصلاح ویعوض المرکب عما احترق منه
بالمقدار الداخل علیه الی ان یعود الی السواد بعد الحمرة ویصل الیه من الرطوبة ما یجمع البلة التی کادت ان تفارق
فتعود الی الحیوة بعد ان کانت مشرفة علی الممات فهذا ما یتدارکه الحکیم بخلاف الجاهل فانه لا یتصور العلم ولا یعرف
العمل ویقدم علی اعمال تضره وتذهب ماله وتفسد علیه دینه وعرضه فنعوذ بالله من نزغات الشیطان فلا ینبغی
لاحد من خلق الله ان یعمل لکلامی هذا العمل الا بعد احکامه ومعرفته ویکثر من مطالعة کتب القوم واصولهم ومن وقف علی
کتابی هذا وکان من اهل الحکمة سیظهر له صدق ما ادعیناه وسهولة طریق ما شرحناه فانا سلکنا الطریق الاوسط والجادة
البیضاء علی النهج الاصوب وایدنا اقوالنا بالبراهین والحجج والدلایل القطعیة وحفظنا علی الناس اموالهم من الضیاع فیما اموالهم
لا یجدی ثمرة ولا ینتج مطلوبا والحمد لله الذی هدانا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله ولنرجع الی ما کنا فیه فنقول
ان من الحکماء من اخذ القسم الثانی من الماء بجملته بمقدار القسم الاول وقسمه الی ثلثة اقسام وبعضهم قسم
ذلك الی اربعة اقسام کما تقدم ویسمون هذه الاقسام الثلثة او الاربعة بالبنات والزوجات والتوابع و
ابن العقول فی هذه الدرجة صاحب المکتسب رحمه الله بقوله من الرطوبة المدخرة مثل الجزو الاول ورفعناه علی النار و
فعلنا به کما فعلنا بالاول کذلك ثلاث دفعات او اربعة



او اربعة فینبا دس الذهن الی انه یحتاج ان یدخل علی المرکب بمثله ثلاث مرات واربعة الی
تمام هذه الدرجة والحق بخلاف ذلك لان لذلك حدا محدودا ولو زادت الرطوبة
فی هذه الدرجة الی اکثر من ضعف وزنه لماع وسال وحصل الغرق واحتاج الی التفصیل
قبل اوانه ومع ضعف الحرارة یقل النضج لکثرة الماء لکثرة لکن الشیخ اشار الی تقسیم
هذا الجزو الثانی الی ثلثة اقسام او اربعة بقوله کذلك ثلاث دفعات او اربعة فافهم
واما قوله فیتحلل فی الرابعة کلام صحیح لکن له قوام فی هذه الدرجة لانه یکون غلیظ الجوهر
اشبه الاشیاء باللبن الرایب الغلیظ القوام او الکثیراء المحلولة او زبیق البیض
فهو فی هذه الدرجة کذلك وفی هذه الدرجة یکون غیر متباین الاجزاء لان الرطب
والیابس اتحدا اتحاد الماء بالعسل کما قلنا من القوام الذی قررناه لك فافهم
وربما اتحد الارض لطیف بالماء ولم یتحد الغلیظ فیبقی الغلیظ فی الماء یابسا والماء
طاف علیه اعلم ان الماء فی الدرجة الاولی یشرب الی ان یتنشف ویقوی علیه الارض ؟
الیبس وفی التملیحة الاولی یصیر فیه لدونة ولین وفی الثانیة یرق قوامه ویصیر
کالطین وفی الثالثة یرق قوامه الی الحد الذی ذکرناه وکذلك فی الرابعة فان تعاطیت
اخراجه فی کل مرة وسحقه فانه یکون فی ذلك القوام المعین اولا وان خفت من ضیاعه
فی الالة وخفت علی الید من لمسه وعلی الروح النفسانی من شم رایحته لان رایحة المرکب
فی التعفین ردیة مفسدة للروح مضرة لمزاج القلب وکذلك لمسه الا ان یکون المدبر
محسنا للتدبیر متمکنا من الالات بحیث انه لا یحتاج ان یمس شیئا منه ویدهن
انفه بدهن البنفسج او النوفر فان دفع هذا المعنی فلا بد من خضخضته فی الاناء
ولا بد ان تعلو الرطوبة علی الیبوسة ویحل منها ما قارب الماء فی الجوهر واستقر الکثیف
فی الاسفل راسبا فی الاناء وعلی کل الحالین الفعل علی الصواب فاذا کان ذلك مالح
کذلك بلغ نصف التدبیر الاول وهو القسم الاول منه وهو التصفیة والانحلال والاذابة
والتمشیة فحینئذ یبتدی فی کیفیة القسم الثانی من العمل الاول اعلم ان
الشیخ افرد العمل الاول المکتوم بفصل علی حدة ثم جعل الکلام فی التدبیر یشتمل علی عملین
اول وثان فابتدا فی الاول من درجة الترکیب الاول الذی هو التزویج فلما انتهی

الى اخر درجة المعدن والانحلال ختم الفصل لانه نصف هذا العمل الاول وابتدأ بالنصف
الثاني من اول درجة النبات واما قوله التصفي يدل على امكان التصفية والتصفية
لا تقع الا في درجة النبات لكن لما ذكر التصفي في هذه الدرجة لننبه اليها واما
قوله والانحلال فقد تقدم ذكره لان اليبوسة تنحل في الرطوبة واما الاذابة
فهو ذوب الاجزاء اليابسة بالماء واما التمشية فهي رقة القوام كما تقدم فاعلم
والى هذا التحليل اشار بقراط بقوله تحليل الاشياء كمال الحكمة والى هذه الدرجة
اشار صاحب الشذور في البائية بعد ان قال فخذ ماءها البيت بقوله وقص جناحيه
برفق فانه اذا قص منه الريش صار عقابا فاقام اليبوسة مقام الريش
وقصها هو فعل الماء فيها واحالتها الى جوهره فبعد انكان غرابا صار عقابا وصار
له ثبات في الحل والمزاج لان قص الجناحين والريش اشارة الى عدم الطيران والنفور
السابق فافهم والى هاتين الدرجتين اشار صاحب الشذور في الجيمية حيث قال
هي الشمس لا تزداد الا تبلجا اذا رفعت عن وجهها حجب الدجا وفي هذا البيت اشارة
ايضا الى تهذيب المادة اولا والى التطهير الاول قبل درجة التزويج ثم قال واوقد
جيش الفجر الحرب بالضيا من الكوكب الدري نارا واسرجا ومراده بالفجر هنا
البياض الظاهر على المادة بعد تهذيبها والبياض الذي يظهر بعد السواد والكوكب
الدري هو الماء المشار اليه ثم قال في ابيات اخر درجة المعدن اضاء من الافاق
ما كان مظلما بها وانجلى من حندس الليل ما دجى وقد هزم الصبح الظلام موليا
فاصبح بالشعرى العبور مفرجا يعني بالشعرى العبور القسم الثاني الذي هو التماليح
كما ان الكوكب الدري هو القسم الاول الداخل على الذكر باول التزويج فان البياض يطرء
على السواد في قسم الشعرى العبور ثم قال فكان كبعض الزنج او بورقا يذا به من
وراد الخيل طرفا مودجا هناك كسى الليل النهار بضوئه وجرده مسحا قميصا مفرجا
ولاث على جسم (جرم) الهواء ملاءه من النور لم يلحم سداها فينسجا فكان كان الشرق
قدم فارسا تطارد دون الغرب ليثا مدججا يشير في هذا البيت الى الافق
الشرقي والافق الغربي وهما الذكر والانثى من وجه ومن وجه يشير الى ظهور البياض
وغلبته



وغلبته على السواد لان البياض المنسوب الى الشرق والسواد المنسوب الى المغرب ثم
قال يطارد جندا وافصلت بهم اسيرلهم من قسطل الليل ما سجا وهذه الاشارة للتماليح
سماهم في هذه الدرجة الجند فان في التمليحة الاولى يكون السواد الحالك موجودا ثم قال
كان غياهيب الظلام تسربلت على الحلة الزرقاء وشيا مموجا فيه الاشارة الى الجزء الثاني
من التماليح وظهور اللون الازرق بعد السواد الحالك ثم قال كان من الديباج والليل
ساكن عليها خباء بالمجرة مسرجا كان سنا الاصباح نار تعلقت وايلها في فحمة فتاججا
يشير الى التمليحة فان البياض يظهر في جانب المركب ولا يزال ينمو الى حين زوال السواد
كله فاطلق التشبيه رحمه الله الى ان قال كان ابيضاض الافق بعد احمراره رماد خبا
من جمرة ما توهجا يريد بالافق هنا والحمرة الشعاع الصاعد الى اعلى الاناء في اخر هذه
الدرجة ويكون هذا الشعاع في الاناء لا في المركب فان الاناء يتطوس عند اخر الانحلال
وتبدو البخارات تصعد فتلون بها الافق ثم قال كان طلوع الصبح وجه مليحة من
الترك حطت برقعا فتبلجا يشير الى نقطة تظهر مخدرة الى جانب الاناء وبعد صعو
دها اذ لم يمكنها الخروج الى خارج البرناء فلما صعدت هذه النقطة ونقلت في
جانب الاناء اطلق عليها الشيخ هذا التشبيه لانها اول نقطة ظاهرة من الافق عند
الصباح فافهم وان اردت ان تفهم جميع ديوان الشيخ ابي الحسن بن موسى صاحب الشذور
فعليك بكتابنا المسمى بغاية السرور في شرح الشذور فانا قد شرحنا جميع ديوانه شرحا
مبسوطا على اسلوب بديع واعلم بانا لم نبسط القول الا في اربع كتب احدها كتاب الدرة
المضيئة في شرح مخمس الماء الورقي والارض النجمية ولم نكمله الا بعد تمام هذا الكتاب والثاني
كتابنا المسمى بالشمس المنير والثالث غاية السرور في شرح الشذور والرابع هذا الكتاب
ولم اخل كتابا من هذه الكتب وجميع ما دونته في هذا العلم من خصوصية تكون له دون
غيره ليكون لكل كتاب منفعة خاصة على حدة ليكمل من جميع كتبنا جميع العلوم العلم
بعلله واسبابه وفروعه واصوله وخصايصه ودقايقه ومعانيه فافهم وليكن كلامنا
هذا هو اخر الباب من المقالة الثانية من السفر الاول من نهاية
الطلب في شرح المكتسب فيه شرح الفصل الرابع في القسم الثاني من العمل الاول

الباب الرابع

اعلم ان التركيب لما انحل لم تنحل كل اليبوسة متحدة بالرطوبة بل ثم مالم ينحل بهذا المعنى واحتيج
الى تفصيله بعد الحل فوضعنا المجمد وقصعنا بها ما فيه من الاجزاء الرطبة فلما
انعزلت جانبا فعلت فى الاجزاء اليابسة فعل الاحراق من انها تمتصها كما تمتص
النار رطوبة الحطب وتصعدها دخانا    لما كان الحجر ينقسم الى قسمين جاسى
ارضى ولطيف روحانى واجتمعا فى درجة التزويج الاول سمى الحجر هنا مركبا وتركيبا لان
الطبايع الاربع جمعت واختلطت الرطوبة باليبوسة فلما انحلت اليبوسة فى الرطوبة
وغلبت الرطوبة وبقى من اليبوسة اجزاء غلاظ لم تنحل لجساوتها وكثافتها والمقصود
انما حل جميع اجزائه وانتقاض تركيبه بالكلية من اجل هذه ومن اجل الاوساخ
الغريبة المخالطة ولا يمكن انحلال التركيب وانتقاضه الا بالرطوبة التى هى مادة
التكوين وعلة التعفين فلما فعلت الرطوبة فعلها الخاص بها ايام التعفين
وتدرجت النار فقوى فى وزنها فانها صارت فى آخر هذه الدرجة ضعف وزنها
الاول لانها كانت فى الاول سبع الهلال او سدسه فصارت فى هذه الدرجة سبعى
الهلال او ثلثه ولما انتهى بنا الحال الى آخر هذه الدرجة علمنا ان المركب الذى
ركبناه قد انحل غالبه وانه يحتاج الى قوة فى النار وزيادة فى الرطوبة ليتحلل منه كلما يمكن
انحلاله فاحتجنا الى ان نركب عليه ذات الثدى والانبوب بعد ان نبرده يوما وليلا
اذ لا يمكننا فتحه وهو حار فيابق مع الكيان ويحصل الضرر اذ لاقى آلة الشم فلما
ركبناها بعد ان اخذنا جزءا ثالثا من الرطوبة بقدر الجزء الاول وقسمناه الى ستة
اقسام او سبعة وادخلنا عليه جزءا منها وجب حينئذ ان الرطوبة كلها بان
نمصها بالآلة المقدم ذكرها ويكون وقد النار العنصرية هنا بحيث ان لا يجن
راس القبة بل يكون فاترا ولا يكون التقطير فى هذه الدرجة الا ببخار الماء فافهم
فانا لم نصرح بهذا المعنى فى شىء من كتبنا الا فى هذا الكتاب فان الرطوبة تقوى
بالنار العنصرية لما فيها من المشاكلة النارية فتحل الاجزاء الكثيفة وتفعل
فيها فعل النار فى الحطب فيصعد البخار فيبرد فى الاعلى ويرجع ماء قاطرا وتنعزل
الرطوبة وقد اكتسبت من اليبوسة جزءا وافرا وصار لها قوة لم يكن قبل وفى

هذه الدرجة



هذه الدرجة يصير الماء دهنا صافيا والى هذا التركيب والحل والدهن اشار صاحب الشذور
فى قافية النون بقوله    اذا ركبا فيه على العدل سويا    ومهما يجفا يرضعا بلبان
الى ان يذوب الجسم بالدهن حاملا    مع الروح صبغ النفس المتوانى الى ان قال    فهذا هو
التدبير للحجر الذى    تكون من فان وليس بفان    لصولة من والدبر على الطى    وانهما
فيها المحرقان    هما البيضة المرموز فى الكتب علمها    هما ماؤنا والنار يجتمعان    هو الذهب
الطيار والزيبق الذى    يسمى بنعيم عندهم وعنان    هما ابو الدهن الذى من يفز به
يفز بغنى يبقى على الحدثان    اذا خلصت ارض الفلاسفة منهما    وخلص منها فى ثلاث
فنان    رايته ماء كان دهنا فلم يزل    به الطبخ حتى صار غير دهانى    وما فرقا بالحل
الا ليغسلا    فبالغسل بعد الحل يتحدان    وقال المعنى فى قافية اللام الف    فلله
ما اهنا عطاء واجزلا    واسنى بهاء فى اللقاء واجملا    واحكم فى ابرامه ونقضه
واسرع فى انفاذ حكم واعدلا    وانهض بالعبء الذى لو ببعضه    رمى الله ركنى
طلوها التزلزلا    وصار هباء ينقض الجو رفقه    عليه اذا هبت به الريح شمالا
فان حنبت لفت برق هبوبها    جنوب ببخارات تضيق به الملا    يسوق به جوفا
مشفا وغابر    اذا عصفت فى جانبيه تكللا    اذا جردت فيه الرعود صوارما
من البرق خلناه على الحرب قسطلا    وقال فى قافية الجيم    كان بخار البحر عند ارتفاعها
دخان علا من مندل فتارجا    كان دموع المزن عند انعكاسه    الى الارض
در من فريد تدحرجا    كان نوى المطلاء عند انسكابه    عليه اذا مرت به الريح
سبجا    وقال فى قافية الباء    وطره بعد القصر وانصب لصيده    شباكا تسمى
فى المرموز قبابا    تصد منه طفلا كامل العقل سيدا    ولكنه ان ضيم لا يبغا بابا
واعلم ان فى هذه الدرجة ياخذ الماء من الارض خلاصته ويتحيل الى الارض من الماء
خلاصة اخرى لان الماء يجتذب من الارض الدهن فيخرج الدهن مع الماء مستحيلا
اليه والارض ايضا تجتذب من الماء غذاء بدلا عما تحلل منها من الدهن والى هذا المعنى
اشار جابر رضى الله عنه فى كثير من كتبه حيث قال قطره بقضبان الآس ولم
يرد الحكماء قبله بقضبان الآس وسلالم الذهب والشباك والقباب الا الآت

التقطير واما الاستاد جابر رحمة الله فقصد بهذا امرًا غامضًا فى الصنعة ومراده به الدهن
الحامل للصبغ من وجه لانه راى ان دهن الحجر منه وانه لاصق بارضيته وان اذا صبغته
الحجر اذا طبخت فى طبخها الاول فى العمل المكتوم تكون خضراء فاذا دخل عليها الماء الذى
هو الماء الاول اختلط به دهن الحجر فكان علة لاخراجه وبروزه عن الجسم واذا اقطر
الماء عن دهن الحجر كان مقطرًا عن قضبان الآس وان القضبان غير الورق وبالجملة
فقضبان القضيب ابيض والورق اخضر فالتقطير انما يكون عن البياض الذى هو الدهن
لا عن الورق الذى هو لاصق بالقضيب لا عن الاصل فافهم فان ماء الحجر اذا لم يقطر
عن قضبان الآس فى العمل الاول المكتوم وفى هذه الدرجة ايضا التى هى التفصيل
لم يصل الى رتبته العالية ولا يسمى بالماء الالهى فافهم فاذا سمعت فى بعض كتب
القوم لا سيما جابر رضى الله عنه يذكر الماء والدهن والثفل ويتبيض الارض وشبه
ذلك فاعلم ان ذلك طريق القوم ويسمونه الباب الاعظم وهو جادة المتقدمين
واصحاب التمكين والعلو فى هذه الصناعة فانهم لما ظفروا بالمادة المطلوبة وراوا فيها
المشاكلة والغريب وعلموا انه لابد من التفصيل ونقض التركيب لزوال الغريب
المفسد كما قال سقراط الحكيم الالهى قدس الله روحه القى الادناس الق الاوساخ
اغسل الادران هذه الاحجار قبل ادخالها على الاعمال فاجتهدوا فى ذلك واوساخها
فاختلفت طرقهم فى ذلك اختلافًا يؤدى كله الى المطلوب وليس هو اختلافًا يؤدى
الى التناقض لكن لما راوا ان العرض الغير المشاكل يمكن زواله وكل ما اثبت الامكان
طريقًا لزوال العرض اثبتوها فبعضهم راى بجمع اركان الحجر غبيطة وبعضهم راى
بجمعها مدبرة وبعضهم راى بجمعها مدبرة وغبيطة وبعضهم راى بتدبير كل ركن
على انفراده ولما كان التدبير الذى سلكناه هو طريق الجمهور اثبتناه واوضحنا لك
نبذًا من تدابير القوم لتعلم بمكان محيط بحر الحكمة الذى لا قرار له وقد اشار صاحب الشذور
الى بعض تدابير القوم فى اماكن من ديوانه ننبهك عليها بذكرها فى اماكنها من هذا
الكتاب لا سيما فى السفر الثالث وتامل كلام صاحب الشذور فى قافية الضاد حيث قال

لنا زبدة تمتاز من درّنا المحض اذا خلطت فى النار بالماء والمحض

هى الماء



هى الماء لا تشتاقه نفس ظامئ على انه اشفى من العلل المرض فاعجب بماء صار صخرًا او صخرة تجسد ما
بالمخض من لبن محض يذوبها لين الحرارة فى الهواء ويجمدها يبس البرودة فى الارض اذا اعربت
فى المحل قضبان اسنا كتيت بها لونًا من الورق الغض وغيث غذته الشمس عند انتشارها
من العالم العلوى فى الطول والارض بحيث اقلت ريحها من سحائب خفاف لثقيلات به
الجسوم عن النهض تلتوى فويق الارض حتى كانها لابطائها فى السير تمشى على محض مهيض
لما بين ايديها مزير كانه خفيف جناحى وافر الريش منقض كان وميض البرق فى اخرياتها
عروق يفوت اللمس من سرعة النبض يكاد سنا يستغرق الشمس نوره ويختطف الابصار
من شدة الوميض فيالك من قطر تعود به الثرى هباء كمنخول من الكلس مبيض
فالذى استفدناه من كلام هذا الحكيم الزبدة من الدر بالمخض فى النار بالماء ومن المعلوم
ان الزبدة لا تظهر الا من مادة لبنية سائلة فهؤلاء لما اسالوا المادة واماعوها بالحل
والمخض بحركة النار العنصرية المحركة بقوتها لكل قابل للحركة طلع الدهن الذى هو الزبدة
واشار فى البيت الثانى الى ان هذه الزبدة هى الماء فان الزبدة تنحل دهنا لطيفا وهو ماء
الحجر لانه لا يمكن وجود هذه الزبدة الا بماء الحجر ايضا واستفدنا من البيت الثالث ثم الرابع
ان الماء يتجسد كما ان التراب يسيل وهذا يدلك على ان ماء حجر القوم يرجع الى اصله جسدًا
وان الجسد يرجع الى اصله ماء فاذا رجع الماء الى اصله وتجسد بلين الحرارة يذوب دهنا واذا فانه
سال الجسد وصار ماء فانه بيبس البرودة ينعقد جسدًا وفى البيت الخامس الاشارة الى ان
قضبان الآس تتعرى فى الحل من خضرتها فانها تتميز ويظهر الدهن ابيض يكتسى به القضبان
ورقًا ابيض بعد ان كان ورقًا اخضر واستفدنا من هذه الابيات الثلاثة التى هى السادس
والسابع والثامن ان الماء الالهى تقبل بذاته لان المياه البورقية لا بقاء لها بالنار
ولا يمكن تجسدها بخلاف ماء القوم فانه ذو دهانة ويريد بالبرق فى البيت العاشر والحادى عشر
شدة البياض اللامع لا سيما فى اشتداد خيط كل نقطة والنبض هو القطر المتتابع واشار فى البيت
الحادى عشر الى ان الارض بعد ان يخرج الروح منها تصير كلسًا ابيض وهذا فى العمل الاول
المكتوم تكون الارض بعد اخراج الماء عنها بيضاء ساطعة البياض غير ان تلك الارض
متماسكة بما فيها من اللزوجة الدهانية الغروية وهذه الارض غير متماسكة بل هى مفتتة

لادهانية فيها فلا يكون لها لون البياض بل الكمودة ولم يمكن الماء الاول في العمل الاول ان يتركها بهذه
الحالة لانها في الاول جاسية ولولا التعفين وتمام الانحلال لما برز سرها كله فافهم فانا قد بينوا فيها
لك العمل بوجوه وعلامات لا يمكن ان يضل معها الا من اراد الله اضلاله والسلام ولتكمل
المقصود من هذه الدرجة ان شاء الله تعالى ثم تضيف اليها الاجزاء التي صعدت
عنها بعينها مع زيادة جزء آخر وتسحق بالغا وتعفن اسبوعا كالاول وترفع بذات
الانبوب ولا تزال تفعل ذلك حتى تفنى الرطوبة المدخرة كلها في ست دفوع ورايناها في نسخة
اخرى في سبع دفوع غير التصعيدة الاولى للرطوبة المحللة لما كان الماء الداخل على
المركب مجزأ باجزاء وصنعته لا جرم سماها بالاجزاء وقوله وتضيف اليها الاضافة هنا هي الجمع
والخلط بعد يبس الارض وانقطاع القطر عنها اذ اعاد الماء اليها بزيادة جزء من الاجزاء
السبعة فيقوى اثر الماء فيها حينئذ بما يزاد من القوة وبما تقبله الارض من بعد حصول
استعدادها بالتجفيف في النار لا سيما ومدة التعفين هنا سبعة ايام وميزان النار
التعفينية هنا ازيد من نار التعفين الاخيرة بقدر سدس اصبع فاذا اكملت المدة يقطر
ثانيا فيخرج من الدهن مقدارا ثانيا ثم يعاد اليه العمل والتعفين وزيادة جزء من
الرطوبة الى كمال السبع جواري والتماليح وفي كل مرة يقطر مع الماء من النفس مقدارا
الى ان يخرج النفس كلها في اخر تقطيرة ويصير الجسد ترابا ناعما لا حركة فيه ويصير الماء
دهنا صابغا لا مرية فيه ولا يمكن ان يكون انقطار الا مع بخار الماء لحفظ المركب وحفظ
الالة وسلامة الماء واحترس في شد الاوصال حتى فيما بين القابلة والخرطوم ويكون
القرعة مضغوطة كما علمنا جابر ويكون في حال تقطيرها مايلة ويكون البزال واسعا لاجل
غلظ الماء فلا يتعوق واحذر من المكان المكشوف للهواء فانه مضر ضررا لا يتلافى والله اعلم
والى هذه الدرجة اشار هيتون البرهمي في رسالته قال فاذا فرغت خدمة السادسة منهن
اجتمع الجواري كلهن وسيداتهن وخرجن جميعا في مرة واحدة عن الرجل وبقي وحيدا
فريدا مسلوب القوة بما تعلق بهن من نفسه التي احتبسها بالحب والعطف فلله در
النساء ما اشد كيدهن كيف يسلبن بالحب العقول ولا بد على كل حال من الود الا اذا
اشتد حبهن للرجال فانهن يرجعن بعد ذلك من تسليم قيادهن بالطاعة والخدمة

ونصح بانه نقول لهم الارض واعلم انا اسمعنا عنها نحب ونبر والانفاس انما هو الدهن لحب الاعراض الماء او الدهن والاصباغ والانفاس واعلم حفظه وجوهر

لقولهم اياك وحرق دهن صبغه

لمن



لمن احبهن وخترن وانهن لما نظرن الى الشاب وقد بقي وحيدا وعنده منهن ما عنده اخترن زيارته
جميعا فزرنه فكره بهن واعطاهن من نفسه التي اسرها سرا ما كان قد اخفاه عنهن فخرجن عنه
وشكونه واجتمعن وتحدثن بما القينه منه واخترن ان يعاودنه لياخذن جميع سره فعاودنه
ثلاثا كما عاودنه اولا واخذن جميع ما كان عنده من السر في اجوافهن وخرجن عنه وقد امتلات
قلوبهن بهجة وسرورا فمات جسده لفراق نفسه وصحبتها لهن اعلم ان السادسة هي الجزء
الاخير من الرطوبة الداخلة والنظر الى عبارة هذا الحكيم في اشارته الى ما بين اجزاء هذه
المادة من التناسب بالحب لان الحب هو النار الكامنة في الاحشاء يحركها الشوق
للمحبوب فاذا اجتمعا باح المحب لمن احب بما عنده وكذلك العمل في هذا التدبير وفيما ذكره
هيتون من التدبير زيادة في العمل على ما ذكره صاحب المكتسب وهو اعادة الرطوبة كلها
بعد السادسة على الارض وتكرارها عليها ثلاث مرات الى ان يستخرج جميع ما فيه من النفس
ولهذا المعنى علامة لا بد من الاحاطة بها وهو ان تاخذ قطعة على صفيحة نحاس فان
دخن فاعلم ان من النفس فيه بقية فاعد عليه الماء وقطره الى ان لا يدخن وحينئذ
تم لك المقصود من استخراج في الماء والدهن الذي لا يحترق وله علامة اذا قطر منه
اليسير على الصفيحة المحماة بيسير الحمى ينفذ فيه ظاهرا وباطنا بلون الذهب الابريز
لكن لا تفحص شبابه لانه نارث فافهم فيحصل مادة الغذاء مجردة من
الاجزاء الارضية الغير المشابهة بالنوع المعدني ثم تصفي هذه الرطوبة المنحلة فيها
اليبوسة بالمناخل الاكرية سبع دفعات اخر وتمهما فضل منها في كل دفعة يطرح
خارج العالم الى ان يصير كالدر اعلم ان الحيلة في هذه الصناعة
كلها على تحصيل مادة الغذاء مجردة عن الاعراض والشوائب نقية من الادناس
وهي المعبر عنها بالكبريت الذي لا يحترق لان النوع المعدني سليم من الاحتراق لما مر
من وصفه وانه انما تكون من زيبق وكبريت نقيان لا احتراق فيهما ولما كانت الرطوبة
موجودة في قاعدتها الطبيعة لكن يحتاج الى تصفيته ولما كان زيبق العامة منقطع
منجذب لا يجب الفعل ولا الانفعال بحاله وكذلك كبريت العامة لا يصلح لعمل القوم
وان كان فيه نسبة معدنية لكونه محرقا بيسير من النار فكيف بكثير منها ولا بد للقوم

في المادة الغذائية من زيبق وكبريت ملتصقين متحدين محلولين فاحتال الحكماء في استخراج
الزيبق والكبريت النقيين من حجرهم هذا الذي دبروه وفصلوه واخرجوا عنه الاعراض
الغير المناسبة كلها بما تقدم من التفصيل فخرجت معهم مادة الغذاء مجردة واصلها من زيبق
القوم وكبريتهم وهما اللذان اشار اليهما صاحب الشذور بقوله انطلب صبغا في اللجين
تغوص وانت عن الكبريتين محيص فالتعب كله في هذه العمل انما هو لاجل تجريد هذه
المادة لتكون بسيطة فهي وان كانت شيء واحد في النوع فانها من اثنين مختلفين
بالصورة والشخص واحدهما جاسي ارضي والآخر لطيف روحاني واستخراج الخلاصة
منهما متعب جدًا وهذه الخلاصة هي المادة المجردة لانها بعد ان كانت مركبة صارت
بسيطة فهذا الماء الذي من طبيعتين فافهم ولابد من نخله بمفرده بالمناخل الاكثرية
سبع مرات ليخرج منه الفضلات التي ربما اكتسبها في اواخر القطر من كل مرة مختلطة
ببعض السواد ومتدنسة ببعض الاجزاء الغير المناسبة ففي آخر المرة السابعة
يصير الماء كصافي الدر من صفائه وهذا هو الماء اللطيف الذي من شرب به لم يمت ابدًا
وهذا هو المولود الاول وهو المسمى بلعاب الافاعي وبالدم الاحمر وماء الحياة ولبن الطير
فافهم واما ان قوله التنقل من هذا الماء ويرمي خارج العالم فقصد به ابعد عن عالم الماء
واعادته الى الارض ووجه آخر هو قليل جدًا فيمكن ان يرمي لعلته وندر فائدته
فاعلم والى هذا الماء اشار صاحب الشذور في قافية الراء حيث يقول وماء
كان الجو ينفض صبغه عليه ويلقي الجمان في غديره كان نفيس الدر ما سال فوقه
فنشف عليه من زلال نميره فلو كان يخفي الستر تم صفاؤه عليه فابدا الكلما في ضميره
فما جدول ينساب من رأس شاهق كما انساب ايم في صفيح خدوره فكر فوق الصخر
بالجرى ماؤه فدل على الاثنه بجريره باسرع منه جرية غير اننا نسيره بالعقد
مثل صخوره وقال في قافية النون ان كنت تبغي الغفور بالامن فركب الزيبق
بالذهن ولك وهنا طاهرًا خالصًا من شائب الكدرة والافن ولكن الزيبق
في لونه كلها آء يحمل ينهل من المزن حتى اذا ما قام وزنا هما وامتزجا
بالحل في الدفن صارلنا جوهرة كاملها جامدة في غاية الحسن فهو لنا عون

على سبك



على سبكها صار من الاحجار كالعهن وقال في قافية الصاد فيا لهما من كبريتين ابوهما
له بهما في العالمين خصوص لروحهما العلوي بعد عروجه عن الجسم من سطح المحيط نكوص
كان البخارات التي صعدت به نذا وبقايا رملهن حصوص فيا لك ماء فيه للنار كامن
شهاب له بعد الكمون وبيص ويا لك تنينا حوته سحابة بهامته افعي الجسوم مصوص
ويا لك روحا بالرطوبة راقصا كما رقصت تحت المعد قلوص له من هوا الاقدام بعد نكوصه
على عقبيه في القتال خلوص تردد في الاجسام حتى تكاملت طهارته فيهن فهو نقيص
فلما جلي عنها سواد جرادها تلالا فيها البياض بصيص فذلك بعل بل هو ابن وهذه
ام وزوج من هواه نتوص وذاك اذا ما فارق النفس قانص ولك اذا ارودت
اليه قنيص فانظر كيف اشار الى مادة الغذاء انها من كبريتين وهو الماء الذي من
طبيعتين فان كلام القوم وان اختلف معناه وحد واشار الى طبعه وفعله الناري لانه
ماء في منظره ناري فعله ولهذا اسماه بالتنين والافعى لسرعة حركته ولما فيه من الاجزاء
الشبيه المقابلة ووجه الشبه ان التنين يظهر في الهواء والسحاب فيتلف ما وجده
كذلك ماء القوم وتنينهم يظهر من سحابهم عند تراكم الابخرة المتصاعدة ورقصه غليانه
في الآلة قبل صعوده وكذلك في انحدار النقطة بعد الاخرى من القبة الى القابلة
والنكوص هو الرجوع بعد خروجه عن الارض عائدًا اليها وتردده هو ما ذكرناه من عوده
اولا على الاجزاء وتردده بمفرده اجزاء هو كمال التطهير وتلالا الاجسام البياض واما شرح
قوله البعل والابن والام والزوج فعندهم ان البعل والابن واحد في التذكير كما ان الام
والزوج واحد في التانيث واستحال البعل من طور بعوليته الى ان صار بنفسه مولودًا
وابنا كما ان الزوجة استحالت الى ان صارت اما مربية لهذا المولود واعلم انه لا يمكننا
ان نشرح كل ما ناتي به من الشواهد من كلام القوم وانما نشرح البعض من ذلك لئلا يبعد المقصود
ويطول الكلام فما بيناه لك فخذه على الوجه المقبول فانه لا رمز فيه وما لم نشرحه ففكر فيه
فانا لم نثبته الا في المحل اللائق به فافهم ثم توخذ الارض التي انعزلت
عنها هذه الرطوبة فيوضع في الاثال ويحكم وصلها ويوقد تحتها بالنار الشديدة نار
التخليص فيخلص منها جوهر ابيض نقي خالص من الادناس شبيه بجرادة الفضة

ان السبب فی خروج الکلیل الغلبة نقیا لا دنس فیه خروج الدهانات المعینة
علی الاحتراق ولهذه العلة لابد حتی فلم یبق فیه الا ارض خالصة نقیة غیر محجوبة باوساخ
رمادیة وهذه الارض الخالصة بطبع النار لقرابتها بها ولهذه العلة کانت منعقدة متلززة
الاجزاء یابسة شدیدة البیاض لطبع لشبه ملح القلی والنوشادر والنطرون وکلس
القشر لخفتها وکذلک فیها طبع الملح المکلس واشباه ذلک فان قلت ان البیاض من لوازم
البرودة فکیف یکون هذا حارا ابیض فالجواب ان هذا بارد فی ظاهره حار فی باطنه
فظاهره ارض بیضاء باردة وباطنه کبریت احمر حار ناری فلو امکن استخراج لطیف
هذه الارض بغیر التصعید لخرجت ارضا ذائبة منسبکة ثابتة مثبتة وحیث استخرجت
بالتصعید ونار التخلیص فلابد من احتراق الغیر المناسب لیخرج مثل الطوب الاحمر
المشوی لهش والرماد الذی لا منفعة فیه فیلقی خارج العالم ویهرب اللطیف
الی اعلی البرباء فیتعلق بالقبة فهذا الاثبات له الا بالجسد الجدید غیر انه هو الارض
النقیة التی یزرع فیها فهذا مذهبنا الذی احکمنا وسلکنا الطریق الاصوب
الیه واما اخراج لطیف الارض وازالة اوساخها فذلک تدبیر الباب الاعظم الذی
ذکره جابر وغیره من الحکماء وقد اومانا الیه فیما تقدم واعلم ان النار لا یمکن اشتدادها
فی مبدأ التخلیص ولابد من وضع شیء من الملح المکلس الابیض فی اسفل الاثال لیمنع
النار ان تحرق الاجزاء الثالثة الصالحة ثم یؤخذ الوصل ویدرج النار من الرماد
الحاد الی نار الوقد الی نار النشارة الی نار القصب الی نار الحطب الغلقة الواحد
او الاثنین ثم الی الثلثة اغلاق صغار رقاق ثم ثلاث اغلاق کبار ولانت تنظر
الصاعد اولا فاولا الی حین تمامه وتکف النار عن الرماد فهو انتهاؤه ولا یحتاج
الی تفسیر المدة فی هذا المحل بعد ان ذکرنا العلامة المؤدیة للمقصود وزعموا
ان مدة هذا التخلیص سبعة ایام فاذا انتهی صار مثل جرادة الفضة وهو انتهاء
التفصیل ودرجة المریخ لان دور المشتری قد انقضا عند انتهاء التقطیر لکن هذه
الدرجة هی آخر درجة النبات وفی الدرجة الاولی کان التدبیر فی الارض
ثم عاد التدبیر فی الدرجة الثانیة للماء ثم عند استخراج النفس وهذه الدرجة





صار التدبیر مختصا بالهواء ثم فی اخره ینتقل الی طبع النار فاعلمه ومن العجب العجاب ان الجهلة یتوصلون
الی اخراج اللطیف من الکثیف بنار التخالیص التی ذکرناها من الجواهر المعدنیة مثل الکباریت
والزرابیق والزرانیخ بحیث انها تصیر الجوهر النقا والبیاض ثم یرومون من هذه تراکیب تلثبت
لهم علی نار السبک ویدعون انهم بهذه یصلون الی مقاصدهم بعد ان یمزجونها بالاجساد
ویشمعوها بالمیاه الحادة هیهات ان یصل الحکمة غیر اهلها لان الحکماء لم یذکروا هذه
الاشیاء الا لیقیموا البرهان علی طریق الحق لا اما تناوله هؤلاء الجهال ولابد ان نفیدک فی
هذا الموطن ما یناسب الذی ذکرناه لتحفظ علی طالبی هذه الموهبة اموالهم فنقول انه لا شک
ولا ریب ان فی الاملاح قوة الغسل لادران الاوساخ من کل شیء ومنها صنع الحکماء الصابون
فتامله واعرف بسایطه یظهر لک المقصود وان الصابون مصنوع من ملحی الجیر والقلی
ولا شک ان الاملاح غسالة لکن تامل الحکماء فوجدوها مع غسلها الاوساخ متلفة
بجدتها لما دخلت علیه من انواع الملابس وتاملوا الاوساخ الطاریة علی الملابس من ای قسم
هی فوجدوها فی الغالب من عرق الجسم النافذ من منابت الشعر وهذا العرق ینهضم من الغذاء
فعل الجزء به العرق الی ظاهر الجسم فلابد ان یکون فیه دهانة عرقیة لانه من الحیوان ولذلک
جمیع الاوساخ لابد فیها دهانة لاصقة ولهذا لما تعلقت بالثوب فاختار الحکماء
الزیت لیعقد مع الماء الحاد فیدفعون بعزوبیة الزیت حدة الماء فلا یضر بدل اللابس
ویدخل الدهن بما فیه من اجزاء الماء الحاد فیحل الدهن والوسخ لمناسبته له فیخرج
الدهن العرقی والوسخ من غیر ضرر یدخل علی الثوب ولا البدن وعقدوا الماء الحاد
بالزیت بالمیزان المعلوم فتم لهم الصابون ففی الاملاح قوة الغسل والتنقیة وفی الکباریت
والزرانیخ والزرابیق الاصباغ الفایقة والمزاج لکن الزیبق غیر ثابت للنار لفراره
منها واما الزرانیخ والکباریت فمحترقة بالنار لما فیها من الدهانات المشتعلة مع
ان فیها جزء صالح لو امکن اخراجه ولیس بهذا الجزء المصعد منها لان المصعد منها
خلاصة الارض لا غیر واما خلاصة الدهن والصبغ فلانها احترقت بنار التصعید ولو
امکن تفصیلها واستخراج کثائفها وحفظ ارواحها علیه واستخلاص خلاصتها طاهرة
نقیة لامکن امتزاجها بالاجساد المحلولة والارواح الطایرة وح یمکن ان یخرج

منها من القوة الى الفعل اكسيرا صابغة ثابت الطبع غير منسلخة ولا مستحيلة اذا عرفت اوزانها ومقادير
قواها ولعمري هذه زرانيخ القوم وكباريتهم النقية واما زرانيخ العوام وكباريتهم فلا عمدة عليها بهذا
الوصف فافهم فهذه وجوه من التدابير البرانية قد ذكرناك مجملا وانما مقصودنا بالكبريت هو الدهن
الذي لا يحترق وكذلك بالزرنيخ الدرض البيضاء وبالزيبق الروح السايل فافهمه والى هذا المعنى
اشار صاحب الشذور في قافية النون يخبث الحجر ويلغي ما سواه حيث قال وما فرقا بالحل
الا ليغلا فبالغسل بعد الحل يتحدان ولا صبغ عند الطرح يلبث قايما على النار الا
ذا يمكث الجران واعجب من صبغيهما ان عنهما حصول جليد من شواظ دخان فان يك في الدن
الجليد لانه لكالنار اوكالشمس في السرطان وهذا حجر القوم والكوكب الذي اضاء
لنا من لونه القمران وما علمه سهل بغير معلم ولا منعه الا لفضل بيان فلا ترض بالكبريت
نشق فانما كنينا به عن دهننا الحيوان ولا تعن الا فيه عمرك انه عزيز وان امسى
بدار هوان فان ظفرت كفاك منه ببعضها تضمنه يذعن لك الثقلان وتفخ
عظيما في العيون محببا لدى كل من لم يعن عنه لسان وما يلم بنيل علم الكيمياء لدى امرئ
يدبر كبريت المعادن دافي فما هو في نتن ولا في نجاسة ولا في عزيز نيله المتعالي
ولكنه في واحد من ثلثة عظيم حقير في العيون مهان وتدبيره منه به وتمامه
بما بين في النفطير يمتزجان اذا اجعل المطبوخ والتي تربته فانهما باليبس ينعقدان
هناك يغوص الماء والنار في الثرى فينحل دهنيا فينصبغان وما يصبغ النيران
الاغبطة اذا اجف عنه الماء في السيلان لعمري لقد ابديت كل خفية تواهى
بها وصال كل زمان ولكنني لم اظهر الوزن انما اشرت اليه في خفي معاني فان شئت
حل الرمز فيه فقدم واحزر وباعد ما شرحت وداني ولا تجز الا بالتفكر واصل
هنا انك في ميدانه بعناني نفتح بالستر الذي باب علمه كشف بين النجم والدبران
فدونكها بكرا كان رموزها لاهل المعاني بالظهور معاني واعلم ان القوم اطلقوا
اسماء كثيرة على اكليل الغلبة فسموه بالنار وبالشب والنوشادر الجبلي وملح القلي
والملح والنجم العالي والكوكب البراق والمريخ والسيف القاطع والانفحة والجسد الروحاني
والجن الناري والحجر العقاد وغير ذلك فافهم اشارات القوم ومقاصدهم الخفية ترشد

انشاء الله



انشاء الله فاذا كان ثفله يوخذ من الارضية التي انعزلت دل على ملازمتها للرطوبة
ارسالا واشتد عنده ذلك فلعل ذلك العمل كله يتم انشاء الله تعالى اعلم ان الشيخ
يشير بهذه الكلمات الى درجة التشبيب من غير افصاح لان الثفل يرمى خارج العالم بعد ان يوخذ
من قعر الاثال وانعزال الصاعد عنه وايضا اذا القى الماء بجملته على الارض الصاعدة
فار الماء وغلى وطلب اعلى الاناء فلا يمكن ان الماء يستقر على هذه الارض ولا تثبت فيها
بسرعة انما يقع هذا بتدريج طبيعي حتى يلزم الرطوبة هذه الارض وهذا معنى قوله دل على
ملازمتها للرطوبة ارسالا وقوله واشتد عنده ذلك يشير الى اشتداد حرارة الماء وحرارته
واعلم ان من القوم من ترك درجة التشبيب واعتمد على التركيب فان الطبيعة تفعل فعلها
الخاص بها عند تمام الاوزان في التركيب الثاني لكن الاولى التشبيب فافهم فاذا تمت
درجة التشبيب يقطر الماء بقطرة واحدة ويختم عليه بالقطن والشمع ويجعل في القطن
ويطبق عليه اناء ويحفظ به حفظ الروح على الجسد والنور في العين ويوخذ الثفل ويحفظ
به ايضا فهذا آخر التفصيل والى هذا الماء الخالد والثفل الصاعد الاشارة بقول صاحب
الشذور في قافية القاف ايها الطالب الذي هام فيها تعشقا هذه الغولة التي لا
تجيب المحرقا بالحري ان تجتني من اثار العلم والتقى وتمنا هي تهندسا وتمنا هي
تمنطقا وانتهى طالبا الى حصيلها ثم خليقا والى البدر مغربا والى الشمس مشرقا خيلقا عل
وطوى ما طويت من جدد الارض والنقا ورأى النار مرويا ورأى الماء محرقا
ورأى صخرة تعثر عيون ترقرقا ورأى شيخ مصر فرعون في اليم مغرقا ورأى البحر عند
دفع العصا قد تفلقا احمد الله ان من حمد الله وفقا فالشيخ المغرق في البحر
هو فرعون وهو اكليل الغلبة في درجة التشبيب النار التي تروى من شرب منها وهي
الدهن والماء المحرق هو الخل الروحاني والماء الاول فقد حصلنا مدمج
الآن على الهيولى الغذائية وهي الارض والماء وكلاهما واحد فطبيعة الماء عين طبيعة مصطلح القوم في الهيولى
اليبوسة من الاجزاء اليابسة وطبيعة الرطوبة من ذاته فيكون المجموع طبع الهواء حار رطب
اعلم ان مصطلح القوم في الهيولى انها كل مادة مستعدة لقبول التركيب
وتشكيل الصور فمادة الغذاء للاكسير تشابه الكيموس الكائن في اصول النبات

بعد عضو ... الحمة مادة غذائية

وتشابه الكيموس الدموي المتولد في الكبد من الحيوان فانها انهضمت وتخلصت بعد الهضوم الجمة مادة غذائية مستحيلة للنوع فهضمها الاول سحقها بعد خلطها وتهذيبها والهضم الثاني درجة المعدن والتعفين الاول والهضم الثالث التعفين الثاني والتماليح في الدرجة النبات والهضم الرابع تخليص النفس والهضم الخامس تطهير الارض وتطهير الماء ودرجة التشبيب فيكون اذ ذاك كسايغ الدر لبنا غذائيا منميا للصورة الاكسيرية ومحيلا لها الى طبايعه فان القوم جدوا وا طالوا الفكر فيما يكون دواء محيلا للاعراض ويفيد اللتمام فلم يجدوا في مواد العالم كبيرا بالفعل بل وجدوه بالقوة في حجرهم هذا وراوا انه لا يمكن ان يدخل الدواء على هذه الصور الى في النار ليكون بذاته وفي ذوبها قبول لصور المناسبة مما يلقى عليها فراموا اشياء شبيهة بالامتناع لان النار هي الحاكم وحدها انتت عليه احرقته فاحتالوا الضرو بمن الحيل الى ان عودوا اكسيرهم بل مفردات كبيرهم قتال النار بدوام الطبخ وازالة الموانع وصحة التركيب وغسل الادران لان العقار القابل للاحتراق اذا مازج الغير القابل واستمرا في نار اللبان مدة فان المقاتل للنار يعود الغير المقاتل لها قتالها واحتالوا على الماء الى ان جعلوه نارا لانه لو لم يكن كذلك لما انفذوا واحرق الاوساخ واحتالوا على الارض الى ان جعلوها ماء وهي هنا غير محترق فاجتمع لهم من جمع الطبايع المتضادة المؤتلفة في الصورة المطلوبة ما ارادوه من صورة المزاج الحق المؤثر للفعل المطلوب ولا يستبعد هذا الا كل جامد الفطرة لانهم يرون من صورة المزاج الكائن عن مفردات الترياق الفاروق في دفع السموم ما لا ينكره احد البتة مع ان المزاج في مفردات الترياق ليس هو تاما لان الاجزاء الترياقية لم تنحل الى بسايطها قبل التركيب فيلزم من هذا اختلاطها وامتزاجها على صورة ما واما مفردات الاكسير فقد انتقض تركيبها وتخلصت من شوائبها فصارت البساطة ثم تركبت فصح مزاجها وتم امتزاجها فصارت شيئا واحدا فاما مفردات الاكسير التي تركب منها فارض من جسدين وماء من طبيعتين واما الارض التي هي من جسدين الارض المقدسة التي تسمى بالاكليل والغصن النباتي الذي يسمى بالطلق المصفح والذهب الذي واما الماء الذي هو من طبيعتين فهو من الزيبق الشرقي الذي هو النفس ومن الزيبق الغربي

هو الزيبق

127

هو الزيبق واما قوله ان الماء هو عين طبع اليبوسة فهو صحيح لانه قد استحال من الصورة الارضية الى المائية الى الصورة الهوائية التي هي الدهن ثم الى الصورة النارية عند تمام الفعل لان الدهن من شانه ان يكون مادة النار ويستحيل اليها وطبع هذا الماء طبع الدهن لانه قريب الاستحالة الى النار فافهم لانه بعد تدريج طبيعي يستحيل هذا الماء الى ان يصير جسدا منسبكا واما اكتسابه لطبع اليبوسة فمن الارض اولا وبتكراره عليها الى درجة التشبيب واما اكتسابه لطبع الرطوبة فمن ذاته لانه مايع دهني فبالجملة ان هذا الماء بطبع الهواء لانه حار رطب والنفس المستجنة فيه حارة رطبة لان سايغ الدر من اللبن حار رطب ودم الحيوان ايضا حار رطب وكذلك الذهب المعدني حار رطب فهو مناسب من كل الوجوه للمطلوب منه ان شاء الله تعالى

قال الاستاد محمد بن اميل اعلم يا اخي ان العمل الثاني اوله ارض من جسدين وماء من طبيعتين الارض ماء ونار مختلطين فسبحان من مرج البحرين الماء ثلثان والنار ثلث وهذا الماء والنار جسد واحد وانما سموهما الحكماء ماء ونارا على سبيل التشبيه والمجاز وما هما في الحقيقة ماء ونار وقولهم ماء من طبيعتين هو الماء الاول الكامل للاصباغ ظاهره ابيض وباطنه احمر لان النفس مستجنة فيه وهذا الماء هو ثلث الاول الذي قسمته تسعة اقسام وادخرته من العمل الاول للعمل الثاني وهو الثلث الذي هو ثلاثة من تسعة تدخل على جسدهم الثاني وبه تسود وتبيض ولا تنس خمير الخمير وهو مثل الجسد الثاني الجديد لانه فطر وفيما ذكره اشارات مكتومة في الاوزان نذكرها في السفر الثاني ومراده بخمير الخمير النوشادر الجنسي لانه لا بد من دخوله على الجسد الثاني الذي هو فطر والى هذا الماء اشار صاحب الشذور في قافية الطاء حيث قال

وليسته الا عطاف الاعصاف قاسية الحشا ... اذا انفثت في الصخر تصدعه هبطا

كان عليها من زخارف جلدها ... رداء من الوشي المفوف او مرطا

توصل ابليس بها في هبوطه ... الى الارض من عدن ففارقها سخطا

وكانت دليلا هربا لادم وحواء ما دام على الكرة الوسطى ... امت بها حيا وسودت ابيضا

واسرعت في قلع السواد فما ابطا ... واحييت تلك الارض من بعد موتها

بري وكانت تشتكي الجدب والقحطا

وفي هذه الابيات دليل على الماء الاول والخل الروحاني من وجه ودليل على الماء الالهي التام الطبيعة من وجه لان فعل كل واحد منهما تشابه الاخر ولولا الماء الاول ما امكن الوصول للتفصيل ولا الحصول على الماء الالهي والفرق بين هذين المائين

ان الماء الاول اقل دهانة من الماء الاتى واقوى حدة لان المقصود منه الغسل والتلطيف وهدم الصخور الجاسية واما الماء الاتى فانه حامل للنفس طير فارغ مثل الاول وله دهانة قوية ليبك بها الصخور الصلدة وتنفذ فى اقاصيها وتستحيل اليها وينعقد هو معها فيصير باشمعته الذوب ملحمة متلازمة الاجزاء والى الماء الاول الاشارة من قول صاحب الشذور وكانت دشيطانيل حربا لادم وحواء ماداما على الكرة الوسطى فدل كلامه هنا على الحية التى اتفق معها ابليس على محاربة آدم وحواء والكرة الوسطى هى دايرة الشمس والفلك الرابع وفيها عالم الجنة كما قيل فشبه الماء الاول بالحية التى كانت احد الاسباب فى هبوط آدم وحواء واما شيطانيل فهو النار العنصرية من وجه والنار الكامنة من وجه آخر لان طبع الشيطان العمل الباطنى بالخنوس مع الخفا فكانت الحية والشيطان سببا لهبوط آدم وحواء الى الكرة الارض وكذلك كان الماء الاول والقوة النارية علة لهبوط الذكر والانثى وتحليل اجزائهما وتكليس ما يجب فيه التكليس منهما وبالجملة هو تهذيب المادة واما قوله مت بها حيا فيه الاشارة الى الموتة الاولى المكتومة من العمل الاول فان هذا لا يكون الا بالماء الاول وبه كان الوصول الى الماء الثانى الذى يموت به الحى الموتة الثانية وقوله وسودت ابيضا واسرعت فى قلع السواد خائبا يعود به الضمير على الاول ثم على الثانى وبعض الحكماء سمى الماء الاول بالمثلث والخل الثقيف والملح والمفتاح واليه اشار بقوله فى الكبد رأس الطبايع اضحت ويك املاحا

عبر بعضهم عن الماء الاول بالمثلث والخل الثقيف والملح والمفتاح

يعدن فى النار اجسادا وارواحا ... فارفق عليك كذا ولا تعبأ بما رمزوا ... فقد غدا لجميع الامر مفتاحا ... الملح فيه صباغ القوم لا كذب ... والملح يظهر نفسا اشبهت راحا

قد قال ذلك جسر فى رسالته ... ورسم قاله نصحا وافصاحا ... قال الاستاد جابر فى كتابه المسمى حيوة الحيوان والخل قد يعمل من اشياء شتى فمنه القوى والضعيف ومنها ما يحل بعض الشئ ولا يقوى على كله ومنها ما يحل كله ولا يقوى تخليصه منه وافضل الخلول ما كان حلا لا لكل شئ مختلطا به مصلحا له ولا يكون كذلك الا الخل الذى عمل على خلقة الاكسير وينبغى لمن اراد ان ينتفع بعلمه ان يعمله سغبا بلا دهانة فان الاكسير لا بد له من دهن يكون فيه ويعمل الصانع الخل روحا قويا صباغا وان لم يقدر على القوى ابده بروح احره فيدبره به حتى يذهب ما فى الخل من السواد والوسخ الذى كان به الاحراق حتى يطهر ويعمل له جدا قويا صابرا على النار ويمزج بينهم فانهم قالوا ان الخل ركن من الاركان العظيم ولا سيما ان كان قويا

حاذقا



حاذقا فاذا احكمت امر الخل فقد ظفرت باكثر حاجتك وقد احكمت اكثر عملك ولو لم يصل طالب هذا الامر الا الى خل كان فيه ما يسد الجوع فافهم قول هذا الاستاد ومعانيه الدقيقة التى لا يوجد فى كلام غيره وقال خالد فيه ايضا للقوم خل ثقيف يعملون به وملحه بدقيق الفكر قد غلبت ليس الكبارية والزرانيخ بغيتهم ولا زيا بقتهم تباع ان طلبت لكنهم كتموا المجهول قيمته فيه السرائر قد جلبت وقد غلبت وقال الصافيه فرد به بلية الاعمال فاعرفه هو المحلل والغسال للكدر فى البدء تخلط والوسط تمزجه وآخر وزنه كالجسم فى القدر هذا المدل لمن فى علمه جهل فمن علمه فقد اوفى على الظفر يدعونه انذاهوس بلغزهم ومعدن الخير والدباغ للفقر واسمه صنعة ان كنت ذا فطن ويخرج النفس فى الالوان كالشرر وقال هرمس عليه السلام فى ذلك القول على الخل الداخل فى الاعمال وهو ان يستقطر الزيبق بنار لينة حتى يصفو ويكلس الثفل حتى يبيض ويؤخذ لكل جزء من هذا الكلس تسعة اجزاء من الماء ويجعل فى اناء زجاج ويدفن فى الزبل اسبوع يكتسب طعم حدة الكلس وحرافته ويصير خلا حامضا عدا ويردد الماء على الثفل فهذا الخل الذى يحتاج اليه اول العمل وآخره وهو مفتاح التدبير يحل فى البداية ويعقد فى النهاية ويسود ويبيض ويحمر وهو ملاك العمل وصلاح الامر فاكثر لحاجتك منه فاذا خلطت الحجر بهذا الماء عقدته اولا وغسله ثانيا وسقيته من الزروع بعد السحق والتشوية والقيت مثقالا منه على رطل من اى جسد شئت اقامه قمرا ثابتا على الروباس وان اردت فعلا لسحقه واسقه من النفس واشويه والقه على القمر او ما بيضت ولم ناتك بهذه الدلائل من الاقوال الصحيحة المنسوبة للحكماء الا لوجهين احدهما الاول لتصحيح ما نذكره من كلامنا بشهادة القوم والثانى لمناسبة كلامهم لما نذكره باوضح ما يمكن من التصريح كل ذلك ان تفهم وتكون من بنى الحكمة واخواننا الوارثين لمثل هذه الموهبة فان كنت من القوم فانت المقصود بهذه المخاطبة واليك قدمنا هدية وفى ضمنها مفاتيح خزاين ملكنا لتطلع على ما فيها من التحف التى ليس لملوك العالم مثلها وتقرا ما دوناه فى صحايف دفاترنا وتفهم معانى كلامنا لتنير بروحانيته عقلك من الفايزين ولتبلغ الى درجات الصالحين فى مقامات اهل الوراثة والعارفين

قال الم

والارض فيها طبيعتان احديهما الارض الصاعدة المتلقفة من الارضية طبيعتها حارة يابسة والاخرى الارضية الفاضلة باردة يابسة لا منفعة فيها ولا ممازجة سوداء مظلمة وانما احتجنا لنفض هذه الهيولى وتفصيلها لنطرح هذه الارضية ولهذا قالت الفلاسفة العرب لا تحتمل ثقلان الصخور ولا حمل الجبال وانما عنوا ذلك اعنى

ان الارض بارزة بائنة مظلمة كدرة تحصل لنا مادة للغذاء مجردة من جميع عوارضها المانعة
لما انتهى دور المريخ وطلع الكليل الغلبة والفضل اللطيف من الكثيف القينا
الكثيف فابع العالم لانه ارض سوداء مظلمة كدرة لا منفعة فيها ولا امتزاجية كما قال الشيخ ولم يحتج
الحكماء لهذا التدبير بمثل هذه المشقة وكثرة التعب الا لاخراج هذه الكثيف وابعاده عن عالم
الصنعة لان عالم الصناعة شبه بالعرب العرباء الذين هم اعدل الناس امزجة وارق
البشر طباعا عالما في جبلاتهم من اللطافة وحسن التصور ولين العريكة واذا اردت ان تعرفهم
فانظر الى ما قالوه من انواع الشعر المتضمن للمعاني البديعة الموافقة للحكمة وان اشتملت على الغزل
والتشبيب وانواع البيان فانها دالة على سجايا المفطورة على الحكم مع علو الهمم وصحة القرائح
ونفوذ الافكار فانكار فضل هؤلاء مكابرة لا سيما وقد مدحهم الحكماء بقولهم العرب لا تحتمل
ثقلان الصخور ولا احمل الجبال وان كان مرادهم بهذا القول درجة من درجات حكمتهم في الصناعة
فقد اثبتوا اللطافة للعرب وقلة احتمالهم للاشياء المضرة لهم لصفاء امزجتهم فان قلت ان
احتمال الاذى من اوصاف الكرام فانه كثيرا ما يشكر الانسان على كثرة احتماله فيقال فلان صبور
كثير الاحتمال فالجواب عن ذلك ان نقول ان احتمال الاذى مع القدرة على دفعه نوع من الذل
وهذا يدل على رذيلة في الطباع وحجاب في النفس وقصور في الحيلة واما مع العجز فيليه
الاحتمال مع السعي في الخلاص والتصبر فان الصبر من اخلاق الكرام على ما يجب الصبر عليه وقد
اشار الى هذا المعنى الاستاد الفاضل ابو الحسن علي بن موسى صاحب الشذور في قافية اللام حيث قال

خلقت امرأ لا اخلط الجد بالهزل ولا اتخطى القول الا الى الفعل ولا يتخطاني الى الدون
همتي ولا يزدهيني حب نعم ولا اجمل اعف اذا ما اوحشت لين خلوتي ذوات
الشفاه اللعس والاعين النجل واذهل حتى لا ارى متغزلا بغزلان قيس او ظباء
بني ذهل واني لمجبول على الفضل طينتي فجوهره جنسي وصورته فصلي احب من
الاقوال ما كان صادقا وارضى من الافعال ما جاز في العقل واكرم حتى سلغ النيل
سائلي مناه اذا ضن الاكارم في الاول واحلم الا في امور يسيرة يرى العقل
فيها الحلم ضربا من الجهل واصبر حتى يحسب الدهر انني الاخط منه الجوهر في صورة العدل

فانظر رحمك الله الى هذه الاخلاق الفاضلة التي بينتها لك هذا الرجل العظيم الشان لتسلك
على واضح سبلها ولتفهم حقايقها ومدلولها ولعمري هذه اخلاق الحكماء واوصافهم الجميلة





التي بها كان الصالم الى الدرجة الرفيعة وكان العرب لا تحتمل ثقلان الصخور ولا احمل الجبال
بخلاف غيرهم من الامم الذين يتكلفون ما لا يطيقون ويحملون الاعباء الثقيلة ويسخرون
ويمتهنون وهم لرذالات انفسهم لغيرهم خاضعون مع قوة ابدانهم وصحة اجسامهم يضربون
ويهانون وهؤلاء مثل العبيد العجم والسودان لا يفقهون ولا يعقلون فهم مثل الدواب
الصم البكم لا يصلحون الا لحمل الاثقال وكثرة الركوب والاستعمال ومثل هؤلاء كثير في ابناء
النوع البشري فاما العرب المقصودون بهذه المقالة فهم بنو الحكمة عربا كانوا او غيرهم فبذلك
تعلم ان بني الحكمة لا يحتملون القاذورات المرذلة والخرافات المشغلة ولا الاحوال المهملة
بل غاية مطلوبهم من كل شيء العلياء وانهم يصلون بهمة الله وفضله العميم الى الغاية القصوى
وكذلك عالمهم الصناعي لا يمكن اتخاذه الا بالبسايط اللطيفة وهي لا تحمل الكثايف ولا
القاذورات لان لطايفها نورانية والكثايف ظلمانية فشتان ما بينهما كما قال صاحب
الشذور فشتان بين اثنين هذا لكوكب يدور وهذا مركز للمراكز وقال الاستاد
الكبير جابر في كتاب الاحراق من الخمسمائة اعلم ان الاحراق على ضروب منه ما يجري
مجرى العذاب ومنه ما يجري مجرى الخلاص لانه اما ان يكون حسيا او عقليا فالاحراق
الحسي يختص بالجسد والاحراق العقلي يختص بالنفس ثم قال بعد كلام طويل وان كان احراق
الجسد لابد من كونه لخلاص النفس فان النفس غير فانية كما كانت غير بائنة وان كانت لا
تتالم ولا تنالها الافات الا بواسطة جسدها بطريق العرض وكان الجسد بالذات هو المماسك
للهيولى فالاحراق وان كان ذاهبا به الى الطهارة فانه لا محالة مولم ثم قال بعد كلام آخر
في الالف الساكنة والنورانية والظلمانية علم غامض يحتاج الى شرح طويل ليس ها هنا موضعه
الآن انا قد قدمنا ان الاحراق انما هو سبب الخلاص في كلا الوجهين وان كان اذا الاخطنا
من حيث الجسد جرى مجرى العقوبة لاجل الالم الذي يحصل فيه ويجري مجرى العذاب
في النفس او مجرى الخلاص لها ان كان انما يفعل بها اذا استوفت عقوبتها وصفت
من كدرها ويحتاج الى ان نبين من حاله اكثر من هذا ليكون تمام الكتاب فنقول ان
احراق الجسد سبب لطهارته وطهارته هو سبب عدم موته بل يجب ان نقول فيه ابين من هذا
القول ليعلم ان كتبنا هذه احق كما قلنا وضمنا من الكتب الا هو نتيجة المفصحة بكل ستر
من اسرار الفلاسفة فاقول ان الاحراق هو سبب لطهارة الجسد وطهارة الجسد هي سبب

كما بينا في جميع كتبنا وبينه الفلاسفة القدماء الناسكون واذا [illegible] غير فانية م

ومناسبة النفس له

مناسبة النفس له بسبب عشقها له وعشقها له بسبب اتحادها به واتحادها به بسبب كونه روحانيا مثلها وكونه روحانيا مثلها بسبب حيواته الابدية واستحالة الموت عليه فاعلم كلام بهذا الحكيم ما ابلغها وما اعظمها في هذا العلم وفي غيره وغاية المقصود من كل ما ذكرناه ان تفهم ان المانع لكل شيء عن بلوغ ما هو ممكن في حقه عرض فاسد موجب للمنع والحجاب والسقوط والرذالة فاذا زال المانع بلغت الاشياء بالفعل والانفعال الى غاية هي ممكنة لها فازالة الاعراض الفانية لا بد منها لتخلص الجواهر الباقية التي لا تبيد فهذا اما امكننا ان نوضحه لسبب القاء الجزء الكثيف خارج العالم لانه كما قال صاحب الشذور مركز للمراكز يوطا بالارجل والاقدام لقذارته وظلمته بخلاف النير العالي الكوكب الخالص النقي الذي هو الاكليل الذي هو النوشادر ولا بد من توفية هذا الجزء حقه من الكلام اللايق على نهج الحكمة وسبيل الحق وبالله المستعان فاقول ان لهذه الارض الخالصة خواصا جمة احدها ان فيه حدة بورقية لطيفة نارية يحتد بها الماء الالهي ويقوى بها غوصه كما ان الماء الاول لا بد من ادخاله على كلس الحجر الاول لتزيد حدته ويقوى فعله في الهدم والتكليس والتمشية والثانية فيه قوة عاقدة كما تعقد الانفحة اللبن فيعين على عقد اجزاء الاكسير بعضها ببعض والثالثة فيه قوة حافظة للصبغ في الماء لئلا يهرب منه والرابعة فيه قوة سارية نافذة محيلة مخمرة للاكسير بعد ان كان فطيرا والخامسة فيه قوة مؤلفة بين اللطيف الروحاني والكثيف الجسداني في التركيب الثاني كما في التركيب الاول ملح القوم الذي يؤلفون به بين ذكرهم وانثاهم ويهيئ بهما ليستعد لقبول التزويج فهو ملح القوم ونوشادرهم المعدني فافهم والى هذين النوشادرين والملحين اشار عليه السلام بقوله ان الله تعالى جعل الملح قوام الدنيا وبه يصلح الابدان فمن علم تدبير الملح ادرك المنى وفاز بالمطلوب وهو عسير على من جهله يسير على من عرفه وهو المؤلف ولذلك كتم الفلاسفة تدبيره ورجل لا يعرف تدبيره ما ادرك كثيرا ولا قليلا فما يحل له اكله وفيه السر كله ومن علم تدبيره وحله وعقده فقد علم السر المكتوم وهو صابون الحكماء يبيض الاجساد ويعقد الارواح ويمنع عنها حرق النار فافكر فيه وتدبره الا تراهم عند التمام يرجعون الى النوشادر كما هو الملح لانه نارية حراق كحراقته مائي لسرعة انحلاله هوائي لخفته وطيرانه ارضي للزوجته وانعقاده ولو كان فيه الطبيعة

فيه اشارة الى ان تكليس الحجر اولا قبل ادخال الماء المثلث عليه واجب كالالجف ٥



الكبريتية الدهنية التي لها التعلق ومنها تنشا الاصباغ لكان الغرض منه تاما فافهم كلام الحكماء وغموض معانيه ترشد ان شاء الله تعالى واقول انه اذا انتهى تدبير القوم الى غاية التفصيل وطرح الغذاء فقد خلصوا على المادة الغذائية مجردة عن جميع عوارضه الكثيفة المانعة وهي مولود الحكماء وعمدة الصناعة فلم يبق عليهم الآن تغذوا جنينهم ويزرعوا غصنهم في ارضهم ولا تدهش بقولنا عن مادة الغذاء انها المولود ثم ذكرنا تغذيته الجنين فانه واضح وقد ذكره الحكماء كذلك لان مادة الغذاء مولود الصناعة من وجه استنباطه وحصوله بعد التزويج والحبل ويطلق مولود الصناعة على الاكسير نفسه من وجه آخر ويطلق الجنين على الغصن النباتي الذي يزرع وهو الجسد الجديد ولم نكرره عليك ونوضح لك المشكلات كلها في الغالب من هذا الكتاب الا انا التزمنا فيه ابذال النصيحة واظهار الحقيقة وسئلنا الله وتوسلنا اليه ان لا يوصله الا الى اهله الذين هم اهل الصيانة له عن الجهال الفجرة الذين ليسوا لهذا العلم باهل وتالله لولا الخوف من عقاب الله وحلول الوعيد لخالفت القوم وهتكت الحجاب وصرحت بالمقصود في كتابي هذا خاصة لينتفع به من وصل اليه اعتمادا مني على الله تعالى في اجابته اياي ان لا يوصله الا لمن هو اهل له ولما اجده عندي من الجود لاسيما على من له رتبة عليه في الحكمة او نفس مفطورة على الكرم فلم يجد ما يبلغه املة لعوايق الزمان ورفعة اهل النقصان ولكنني والله بذلت الجهد في الاظهار ولم اترك من الكتمان الا ما لا يحل وضعه ابدا فافهم وهي ثلاث قوى قوة صابغة وقوة عاقدة وقوة مغوصة وتجزؤها القوة الماسكة المثبتة وهي طبيعة الارض فاحتجنا ان نعوضنا عنه بهذا النوع المعدني الثابت المقاتل للنار اما القوة الصابغة فهي النفس المحمولة في الماء واما القوة العاقدة فهي النار الموجودة في طبع الاكليل واما القوة المغوصة فهي في الروح النافذ الرزين فمادة الغذاء المجردة مشتملة على هذه القوى الثلث المذكورة الا انها غير مثبتة لكونها لا جسم لها لان الاكليل وان كان جسما فهو سريع الانحلال الى المائية سريع الانقلاب الى الروحانية فلا بد لهذه الاشياء النافرة من ضابط يضبطها ومثبت يثبتها ليتم منها المقصود وينتج عنها المولود هو الاكسير فانه لا يمكن ان يثبت نفس لا في جسد كما انه لا تظهر افعال الجسد وخصايصه ولا يمكن قوامه الا بنفس ولما اتمت الصناعة الاركان الثلاثة وهي هاربة احتاج الحكماء الى ركن رابع هو ثابت ولما كان الثبات

الجنين هو الجسد الجديد والغصن النباتي الذي يزرع في ارضهم الاكليل ثم يسقى بالماء الالهي ومادة الغذاء

من طبع الارض وجب ان يكون ارضيا لان من الاركان الثلثة اثنين علويين وهما النار والهوآء ولا شك احدا نهما نافران وواحد ارضي لكنه مائي سائل والماء بمفرده لا ثبات له فوجب ان يكون الركن الرابع ارضيا وحيث وجب ذلك فلابد ان يكون فيه قبول لممازجة الاركان الثلاثة وان يكون فيه مناسبة طبيعية لكل ركن منها ليعتدل التركيب ويتم منه صورة الشيء المطلوب وان يكون فيه قوة مقاتلة النار وهذه الاوصاف موجودة في هذا الجسد الذي يرومون اتصال هذه القوى الروحانية واضافتها عليه خواصها الموجودة فيها ليشرق وجوده ويظهر برهانه ويحسن في العين منظر انسانه فاما قوله من وجود المشاكلة الطبيعية فلأن الأشياء تقبل اشكالها وتنفر اضدادها فهو منها اولا كان كونه وهي منه اخر الانها حالة فيه وجزء منه وان زادت اجزاؤها عليه واما مناسبته لركن النار فلما فيه من الحرارة الطبيعية التي اغتذى بها في معدنه مدة تكوينه الى ان تم وجوده واما مناسبته لركن الماء فلما فيه من الذوب كله بالنار واما مناسبته لركن الارض فهو بنفسه جوهر ارضي خالص نقي واما قتاله للنار فلطهارة اجزائه من الاشياء المفسدة الغريبة التي لا امتزاج لها ولأعتدال طبايعه وتمام مزاجه فلا يقدر النار على انها كه لأنه قد استحكم انعقاده وتم طبخه وهو الحجر الذي ذكره بليتوس في رسالته حيث قال اما الحجر فانه كان عن الحار الاول دخان ارضي محمول في بخار الماء الذي هو ضد الحار فلم تزل الطبيعة تدبره حتى تكاملت اجزاؤه باعتدال التدبير وتعلكت بدوام الطبخ على مر الزمان فكان حجرا لا يحترق ولا تنهكه النار ولا يبلى لما فيه من الاجزاء المتلازمة فهو ابن النار بالحقيقة وبالفعل وهو النحاس الذي وصفه الحكماء وعظموه وقال الملك هرقل اعلم انك لم تمت بالنار وتحيى بالنار وترد الأرواح على اجسادها فتحييها بعد موتها لم تدرك ما تطلب ابدا فافهم وقال ايضا المياه قراره تمسكها بالنفقية في التكليس والمياه المحلولة التي تقاتل النار فتخلطها بالمياه القراره كما يمسك بالماء الثابت الماء القراه ويصاد بالاجساد المحلولة الارواح القراره والسلام وقال الاستاذ جابر في شرح الرحمة وقولهم ان الحي يغلب الميت هو ان الأرواح كما قيل واسعة الاصباغ والاجسام التي هي عند القوم الارض التي تغرس فيها الاصباغ هي الشيء الميت لانها لا فضل لها في اصباغها لكن ارواحها الصابغة لها على قدر

الحجر الجليد هو جسد الحكماء والحجر الثابت لمقاتلة النار الملك والصابر للماء الالهي وهو الذي ذكره بليتوس في رسالته بقوله اما الحجر فانه كان من الحار الاول دخان ارضي محمول في بخار الماء الذي هو ضد [illegible]

فيه بيان معنى ان الحي يغلب الميت وان الميت بحيى الحي بحيث





ما لها من الاصباغ فهي غالية للاجسام لانها متوثرة فيها والاجسام لا قوة لها فتوثر في الارواح وذلك ان الاجسام حاملة الاعراض واصباغ الارواح اعراض فاذا مازجت الاجسام ظهرت عليها وقبلتها الاجسام وخلدت فيها فلذلك قيل الميت يحبس الحي فان الاجسام موات لا اثار لها ما لم تصبغها الارواح باصباغها فاذا اصبغتها عاشت انتهى كلامه وان انت تدبرته اطلعت على السر المصون من هذا العلم الشريف وقال صاحب الشذور وبالجانب الغربي شمس اذا بدت يدك لها من طور سيناء وشاهقه اذا اتصلت بالبدر بعد مثلثه ضياء فليست بانفصال تفارقه هي الكوكب الدري والنير الذي من الافق الغربي يطلع شارقه له من سناها ما لها فكانه بيارق من ضوئها وسارقه اذا ما استعادته اليها استعادها اليه فما تنفك منها علايقه فذان هما البدران فاغتنم لعلمنا تنل بهما ما يصبغ الالف دانقه الى ان قال ولا تبتغ من ميت المعادن صبغه فثابته في النار نهب دآبقه ولا تصغين فيه الى قول جابر فتتلف ما تحوي يداك طرايقه فكل اشارات الى الحجر الذي كبارينه من قشره وزوابقه وهل هو الا واحد من جماعة يوافقها في فعلها وتوافقه اعلم انه لم تكن مقصود الشيخ اعني صاحب الشذور الرد على الاستاذ جابر وانما المقصود التنبيه على سلوك طريق الحق لان الطرق الجابرية كلها على الصواب من وجه دون وجه لا سيما وقد نادى جابر على نفسه في كل كتاب من كتبه بان لا تغتر بظاهر قوله وان في كلامه في ذلك الكتاب نقصا يحتاج الى كتاب آخر سماه وكذلك ذكر في كل طريقة من طرقه اسلوبا لا يمكن ان يفهمه ويبرز ما فيه من القوة الى الفعل الا حكيم عارف فان فعل ذلك كما قال فلابد من حصول النتيجة على الوجه الذي حده جابر في ذلك الفعل نفسه والا فلا لان لهذه الصناعة حدودا وقوانين واصولا علمية ورياضات عملية فلا يمكن ان يكون مثل جابر وعلمه ودينه واتصال سنده بسيده وسيرته ومرماه ان يتكلم على غير الصواب لكنه اغلق العلم دون الجهال من كل باب اذ لا ينبغي للجاهل ان يتعرض لكتب القوم بالكلية فانها تضره ولا تنفعه كما قال صاحب الشذور في قافية اليآء فان كنت في حل الرموز مدانيا اخانا فقد نلت الذي كنت راجيا والا فلا ترتع بها في روضة فقد امتلأت للرابدين افاعيا واما قول صاحب المكتسب رحمة الله وبعوزها القوة الماسكة المثبتة وهي طبع الارض فاحتجنا الى ان يعوضنا عنها بهذا النوع المعدني ففي شرح هذا الكلام سر غامض في الصناعة ونوضحه لك ان شاء الله تعالى فنقول كلامه يحتمل وجهين احدهما انا لما راينا ان المآء

المخلصة نافرة واحتجنا الى الممسكة فيعوضنا عنها بالنوع المشار اليه وهذا ظاهر قوله واما باطن السر فيه فقوله تعوضنا عنها وهذا دليل على ان القوة الماسكة كانت حاصلة لهم وانما فسدت حتى تعوضوا عنها بهذا النوع المعدني فانه كان يكفي من قوله فاحتجنا الى هذا النوع المعقد لانه فيه القوة الماسكة لان لفظ التعويض انما يكون عن الحاصل الموجود لا المعدوم لكن لما كان في قوة الماء طبع الامساك وفقد بهذا النوع من التدبير قال الشيخ تعوضنا عن ذلك بهذا النوع وفي ضمن ما ذكره الاشارة الى مذهب من سلك التدبير من الباب الاعظم الحيواني الذي لا يحتاج تدبيره فيه الى نوشادر والى جسد جديد وقد تكفل بايضاحه الاستاد الكبير في كتاب الضمير وغيره وفي الخمسمائة وفي كثير من كتبه ولم يذكر هذا الطريق الذي اوضحناه الا مصرفا في اماكن عديدة من كتبه مع ان المادة واحدة والاجماع في كلا الطريقين على تفصيلها الى مذهب العرض الغير المشاكل فاذا استخرج الماء والدهن من الحجر وبقي الثفل الاسود الذي لا نفس فيه ولا صبغ فيدبر هذا الثفل في الباب الاعظم بالماء الابيض الى ان يحترق اوساخه ويزول ويخرج الخلاصة في الماء الابيض نقرة بيضاء صافية ثابتة قارة غير محترقة متلززة الاجزاء وبطبع الذهب المعدني فاذا هي صارت عندك بهذه الصورة امكن التركيب الثاني المقصود لكن بغير هذا الوصف من المثاقيل والاوزان ولم يتم ذلك الباب بالباب الاعظم الحيواني الا الان صبغه اكثر واغزر حتى ان الجزء الواحد منه يصبغ من خمسين الف جزء الى مائتين الف وخمسين الف جزء واقل رتبة فيه يصبغ الجزء الواحد اثني عشر الف جزء ولهذا المعنى سمي الحيوان وهو رتبة الواصلين المنتهين في الحكمة لانهم لا يحتاجون الى جسد جديد بل يعيدون الارواح الى الجسد الذي خرجت منه بعد تجليته بصبغة الثبوت لكن هذا الباب طويل المدة جدا وفيه عسر في تبييض الارض وازالة اوساخها بعد خروج ارواحها ولما وجد الحكماء ذلك وادخلوها الى الاحراق واستخلصوا منها تلك الخلاصة المسماة بالنوشادر وتعوضوا عنها بالجسد الجديد واعادوها اليه واختصروا المدة وسلكوا هذا الطريق على هذا الاسلوب وصحت لهم الغاية وهي درجة المبتدئين في الصناعة لا درجة المنتهين وحيث امكن التضعيف فيمكن ان يوصل الاكسير الذي في هذه الرتبة الى الغاية الحيوانية لان الارتقاء ممكن لم ولا يقف على غاية واقول انه لو اضيف الى الارض المبيضة الجسد الجديد والنوشادر الجنسي من حجر آخر لتم الاكسير على طور بديع وحيث لم يذكر صاحب المكتب هذا التدبير

ولاعرج



ولا عرج عليه بل اوما الى هذه الفايدة ايماء ليس بالتصريح لم نسلك ذلك الطريق الى نهايته لاقتصارنا على منواله في التعليم ولم نذكر لك نبذة من طريق القوم الا لئلا يشكل عليك اذا طالعت كتبهم ووجدت فيها تدابير هم غير منطبقة على ما ذكرناه ان يختلجك الشك وتسيء ظنا بنا او تسيء الظن بهم او تظن ان التدبير غير واحد وانما هو بالجملة واحد وان اختلفت طرقه ولا شك ان فعل الطبيعة واحد في هذه الصناعة وان اختلفت انواع الخدمة لها وهذا ما اردنا ان نبين والسلام وكان لهذه الطبايع التي هي الماء والهواء والنار كالارض بل هو ارض بالاضافة الى هذه الثلاثة الاجزاء لانه ثابت بالطبع على اشد النيران قوله كالارض يحتمل وجهين احدهما انه مثل الارض التي وصفنا ما في ذلك التدبير فهو دهن واحد والثاني انه كالارض كما ان ماء الحجر كالماء وهواه كالهواء وناره كالنار ولا شك في ثباته على اشد النيران وكان كالغصن الثاني المغروس وكانت له هذه الطبايع الثلاث كالقوى يعني الشيخ بالجسد الجديد انه كما جاز ان يكون كالارض لتتمة العناصر كذلك يجوز ان يكون كالغصن الثاني الذي يزرع ومعنى قوله الثاني يدل على انه قد تقدم اول ويحتمل ان يكون الاول الماء الآلهي وهو الثاني لان الاثنين يزرعان في الارض النقية ويحتمل ان يكون الاول الماء الاول الذي يزرع في الارض الاولة عند التركيب الاول واما قوله وهذه الطبايع الثلاث كالقوى يعني النار والهواء والماء كالقوى التي ذكرها اولا وهي الصابغة والعاقدة والمغوصة وذلك ان الارض البيضاء بمنزلة الارض والماء المتحد باليبوسة كمادة الغذاء فحصل من اجتماعهم صورة النبات فاتحد الرطب باليابس واستحال الغذاء جميعه الى ذلك النوع الزرع لما ذهب العرض الغير المشاكل وصار الجميع بلين النار وقلة الرطوبة اكسير الباض اعلم ان الارض البيضاء النقية التي هي الاكليل او يكون في ذلك التدبير على ذلك الوجه الذي قدمنا ذكره بيضاء نقية فهي على حال كالارض التي تزرع والماء المتحد باليبوسة مثل مادة الغذاء فاذا اجتمعت الارض بهذا الغذاء الذي هو الماء صار نباتا فلما اتحد الرطب باليابس ظهرت الازهار واستحال الغذاء جميعه الى ذلك الغصن المزروع لان العارض قد زال وقد فرحت الطبيعة بالطبيعة وقوله وصار الجميع بلين النار وقلة الرطوبة اكسير الباض وهي نار التعفين العاقدة للروح والنفس مع الجسد لان النار اذا قويت على المركب قبل انعقاده

فرقت الرطوبة صاعدة الى اعلى الاناء فيكون ذلك علة للفساد لا الكون وانما المراد لين النار
الى ان ينعقد المركب وهواذا اكسير البياض كما تقدم ويجب ان نعلم ان هذه الهيولى
التي هي هذا النوع الهيولى ممازج في حال الطبيعة فيجب ان تحلها وتنقض تركيبها نقض صلاح
كون لا نقض فساد بحيث يمتنع من الممازجة ولا تذهب منه النوعية الا ترى الى الزيبق
كيف يمازج الرصاصين والاجساد عبطا فلو كلس احد هذه الاجساد او حل حل فساد لامتنع
الزيبق من ممازجته فيجب ان يكون النقض والحل نقض وحل كون لا فساد
اعلم ان هذه الهيولى المشار اليها هي الجوهر المتلزز الاجزاء ولا يمكن قبولها للغذاء ما لم ينقض
تركيبها لان فيها جساوة مانعة وان كانت ممازجة في حال الطبيعة فيشترط في نقض تركيبها
نقض الصلاح لا نقض الفساد يذهب به النوعية وتضمحل الصورة ونقض الصلاح انما هو
تحليل الاجزاء لان يقبل الفعل والانفعال مع بقاء النوعية وثبات الصورة فافهم ولان
نقض الصلاح يحتمل الممازجة لان الرطوبة الغروية الماسكة للجسم باقية واما نقض الفساد
فلا يحتمل الممازجة بالزيبق لذهاب العلة وزوال النوعية فاما نقض الفساد
فكالنحاس الذي يصير زنجارا ثم يحل ماء اخضر فانه نقض فساد واما نقض الصلاح
وحله فكتحلل الرطوبة الداخلة على اليبوسة في المعدة ورفعها الى الكبد خالصة من جميع
الشوائب فيمتزج بذلك الحيوان ويصير ذلك الغذاء جزءا منه بل حيوانا آخر ثم يرفع
الى ثدي المراة لبنا سايغا يتغذى به الطفل فيمازجه وينميه ويزيد في اقطاره فمتى لم
يكن كذلك كان نقض فساد لا نقض صلاح فاذا كان كذلك فقد حصلنا على كيفية القسم
الثاني من العمل الاول وحصلت لنا الهيولى التي نزرع فيها ذلك الغصن النباتي بل المعدني
انشاء الله تعالى اعلم ان صاحب المكتسب قد افصح في كتابه عن جزو كبير
من التدبير لم يذكره غيره كما انه اظهر في باب الهيولى ما لم يظهره غيره وسلك التدبير على الترتيب
من غير تقديم ولا تاخير والذي ذكره من الافصاح في هذا الباب تحليل الغصن النباتي
وهو الجسد التي ونقض تركيبه نقض صلاح لا نقض فساد وهذا لم يسمح به احد في مثل
هذا الموطن وانما ذكروه واوماوا اليه في اماكن لا يعتقد بها وسنذكر المتعلق به من العلم ان شاء الله
وقد اعطانا رحمه الله علة نقض الفساد مثل النحاس الذي يستحيل زنجارا فانه يمتنع
عوده واعطانا علة نقض الصلاح واشار الى انه مثل حل الرطوبة لليبوسة الغذائية

في المعدة



في المعدة ولا يزال يستحيل الى ان يصير عضوا من اعضاء الانسان وجزوا من اجزائه وقد تقدم هذا الوصف
في كتبنا هذا في مكانه وكما جاز استحالة الغذاء الى الدم ثم الى المني واللبن كذلك يمكن استحالة
الغذاء في الجسم القابل له اليه وكما ان الغذاء للحيوان لا بد ان ينتقض تركيبه كما تقدم نقض
صلاح مناسب للاستحالة وان ذهبت نوعيته فلا تذهب الا بالاستحالة الى اجزاء منها المتاكل
فيصير الى جوهر المغتذي وغيره فكل تدفعه القوة الدافعة كما تقدم وحيث لم يكن المعدني بهذا
الوصف ليس فيه قوة دافعة فلا يمكن ان تدخل عليه مادة الغذاء الا مجردة كما علمناك واما
الغصن النباتي فهو ظاهر من الادناس وانما يجب نقض تركيبه ليحتد ويعطش
حتى يشرب اللبن المعد لغذائه لان ينمو والى هذا النقض اشار جابر في كتاب شرح الرحمة حيث قال
ثم قلنا انهم قالوا نعم الشيء التحليل في قوام العمل ولا يشك عاقل انه لا يكون عمل الا بتحليل
وان الارواح لا تدخل الاجسام ولا يقبل الاجسام الارواح ولا يتصل بها الا بتحليل واقول
ان التحليل ينقسم في كلام القوم الى ثلثة اقسام اما بالتصعيد في الاثال والاقداح وما اشبه
ذلك هذا يكون على نوعين اما بالتكليس والتحريق واما بالتصدية والتعفين والقسم
الثاني هو الحل المائي حتى يصير الاركان او بعضها ماء رايقا بالتصدية والحل او حل الدن
بلا تصدية ومنها حل الندا اوة والآبار واما الحل الثالث فهو التشميع وهو ان يصير الشي
رطوبة سيالة وجامعة لم تكن له قبل ذلك وهذا انما يكون على طريق التفريق والامتحان
وتداخل الاجزاء بعضها في بعض والذوب والانسباك بعد الجمود والتلزز وانما
يكون ذلك في الاقداح والنيران اللطيفة الخفيفة وما اشبه ذلك وقال صاحب الشذور
افهم التشميع بهذا فعني فهمه ما بريحه المقتفي لفظة كافية في علمنا فبها ان
كنت منا فاكتفي سهل القول بها خفتها فاذا ما اعربت ينصرف قربت
الا القديم جاهل وناءت الا الصب كلف شافعي في اقتفا آثارها واذا
قاس عليها حنفي رمزة خافية بادية لفتى ينظر من طرف خفي كمنت صنعتنا
فيها كما كمنت اشخاصنا في النطف جمعت من رايهم ما فرقوا من تدابيرهم في الصحف
فهي في كتبهم دايرة ان تاملت كدور الالف ليس في التدبير شي لم يرح طلبها
لليقظ المعترف لم تكن الا انما فيها كنى هرمس عنها ولا اذا جنف واطال القول فيها
رووسهم ليتوسانية في الصحف واجاد النظم فيها خالد لرجال من خيار السلف

التفريق والامتحان

وحيث اوردنا لك من كلام صاحب الشذور فى التشميع هذه الابيات من جملة قصيدته هذه
الفائية وجب علينا ان نشرح لك منها معنى قوله كمنت صنعتنا فيها كما كمنت اشخاصنا
فى النطف والبيت الذى بعده مع ان الشيخ اظهر لنا فى ديوانه من المعانى البديعة فى الالفاظ
الالفاظ القليلة والعلوم النفيسة ما ان تدبرته تصل به الى درجة رفيعة من الحكمة واما هذه القصيدة
فلم يذكر فيها من التدبير سوى لفظ التشميع ولم يشر الى كيفيته بالكلية واطنب فى وصف
التشميع الى الغاية وذكر ان التدبير كله فيه مجموع لانه كامن فيه ونقول ان التشميع
ينقسم الى خمسة انواع اولها السحق ليتهيا الدواء ويتصغر اجزاؤه الثانى التلطيف
الثالث التحليل الرابع الطبخ الخامس العقد فهذه الانواع الخمسة هى الصنعة بتمامها
ما خلا التصعيد فانه غير داخل فيه لان التشميع غير محتاج اليه لكون انه غير محتاج الى التطهير واما
التقطير ففى معناه لانه لا بدله من قطرات من الماء تدخل عليه ليسيل صدائها ويرد
على المركب حرق النار فان انت تاملت ما ذكرناه تحققت ان الصناعة كلها كامنة
فى التشميع لا سيما وهو آخر التدبير لان به غايته وناره هى نار الساقى ونذكر اوزانها
فيما ياتى ان شاء الله تعالى وحيث انتهينا فى التعليم الى تخليص اجزاء الهيولى واعدادها
لقبول التركيب الثانى لتكوين الاكسير فهو آخر القسم الثانى من العمل الاول
من المقالة الثالثة من السفر الاول من نهاية الطلب فى شرح المكتسب
يشتمل على بابين

مقالة الثالثة
باب الاول

فى

شرح الفصل الاول من الجملة الثالثة فى كيفية القسم الاول من العمل الثانى
اعلم رحمك الله ان كيفية عمل الكيمياء ينقسم الى قسمين
آخرين اما قسمى العمل الاول فقد مضى ذكرهما ونريد ان نذكر قسمى العمل الثانى اما القسم
الاول فهو كسر الورق ونريد ان نبين الكم ثم نبين الكيف اعلم رحمك الله ان كسر الباطن
مركب من اجزاء مختلفة الاوزان وهى ايضا طبايع متساوية من الارضين جزؤ ومن
الماء جزؤ ونصف ومن الهواء جزو ونصف اما الارضين فاحديهما ملح والثانية
غصن نباتى فيخلط الجميع ويجعل فى انائه الصالح له على نار الحضانة ويوقد تحته ما شاء الله
ان يوقد فيظهر له لون مخالف للونه ويصير عنبرا اسودا
اعلم ان حاصل
كلامه هنا ينقسم الى خمسة انواع احدها اوزان اجزاء المركب كم هى والثانى الالة
الصالحة ما هى والثالث كيفية الخلط كيف يكون والرابع وزن النار وما حد قوتها

فيه



فيه والخامس المدة كم هى اما الاوزان فهى كما قال مختلفة الاجزاء والمختلفة هى غير متساوية
فى مقاديرها الكمية فهى على مثل ما قال الشيخ من كل من الارضين جزؤ ونصف ومن الهواء جزؤ
ونصف وسنذكر علة الاختلاف فى الكم الوزنى والاتفاق فى الطبايع فى السفر الثانى لا سيما
وقد اهمل الشيخ من ذلك مقدار كل من الارضين لم يذكره وسنذكر الاشارة الى ذلك فى اثناء
هذا الكتاب واما الالة فلم يذكر الشيخ وصفها وسنذكرها فى صفة الالات فى اثناء هذا الكتاب
واما كيفية الخلط فلا يكاد يخفى على حكيم وهو مثل الخلط الاول وادخال الماء فى التراب واما
وزن النار فقد ذكرها الشيخ وهى نار الحضان وسنذكر تفصيل نيران الصناعة مجملا ومفصلا
وقد اشرنا الى هذه النار اولا واما المدة فقد اشار اليها الشيخ اشارة خفية فى قوله ويوقد
تحته ما شاء الله ان يوقد خبر عن المدة فى ذلك انها سبعة ايام لانه ذكر سبع كلمات تدل على
سبعة ايام فيظهر فى لونه السواد ولكن هذا السواد احسن منظرا من السواد الاول
ولربما سود الورق فى هذه الدرجة سوادا فيه صفرة لا تنمحى ابدا
اعلم ان من هذه
الدرجة مبدأ حصول الثمرة والاكل دون الغاية كما يوكل الخبز الفطير وكما يوكل الحصرم او بعض
الثمار قبل كمال نضجه والى هذه الدرجة اشار خالد بقوله
سوادك الاول لو تدرى
فيه غناء لذوى الفقر
وقد اوحش قوله من لا خبرة له بتعيينه انه السواد الاول ليشتبه
الحال على من لا يعرف وانما عنى بقوله الاول انه اول التركيب الذى ينتج عنه تمام الصورة
واما التركيب الاول الذى هو التزويج فانما ينتج عنه التفصيل وتلك الاجزاء غير هذه الاجزاء
لان تلك الاجزاء فيها غرب وانما كان ذلك التركيب للنقض ولهذا لا يكون وذلك
السواد انما يستدل به على قبول المشاكلة التى توجب تخليص المخ من القشور واما هذا السواد
وان كان ثانيا فى العمل فهو اول فى العمل الذى فيه النتيجة لا سيما وبعد هذا السواد سواد
تال له وهو الحمرة والفرفرة لان السواد عند القوم حمرة متراكمة فلم يعتبر خالد التركيب الذى
لا ثمرة فيه فى هذه الدرجة وانما اعتبر التركيب الذى فيه الثمرة ورأى ان فيه سوادا وبعده
سواد ثان فاطلق عليه الاول وفى هذه الدرجة اذا القى منه على الورق صبغه صبغا ذهبيا
ناقصا عن صبغ المرتبة الاكسيرية عند التمام واما مقدار ما يلقى على كم من الورق فنشير
اليه فيما بعد ان شاء الله تعالى واعلم ان الصبغ الاصفر المتولد من هذا السواد لا ينمحى ابدا
ولا يخلص بالتخليص لانه قد صح المزاج واذا صح المزاج صح الفعل المطلوب والسلام

مطالع

اسع

والى هذا السواد اشار صاحب الشذور بقوله  معالم غاب البدر عنها فاظلمت  مغاربه من ليلها
وشارقه  فاصبحن فى ثوب من القار بعده  اذا عاد فيها نورها فهو خارقه  وقال فى
قافية الفاء  تراه من العجز الورود لونه  وتبيض كالكافور ان مسه الشف  فافهم
واليه الاشارة من قوله فى قافية العين  فان جمعا بعد افتراق بثالث  لميزانها الا
بل لثانية سابع  يكن للنجوم الطالعات نفوسها  قيامة تبعث من مضجع المضاجع
وذلك من بعد انقضاء  بشر سعود للنحوس دوافع  وقال  فسل بهما منى خبيرا
كليهما  تجد فى عليهما خير واضع  هما مهديا الانوار من غير منة  الى كل معطى
من سناه ومانع  ينال كمالا منهما كل ناقص  ويلبس ضوءا منهما كل خالع  ويقبل
سعدا طبع كيوان عنهما  على انه نحس بغير منازع  واعلم ان المقرر فى صناعة الاحكام
ان كيوان هو النحس الاكبر ولونه السواد واذا بلغ الى درجات سعوده العظمى من دلائل السعادة
العظمى بالابعر عنه لطول ايام سعادته وبقائها لبطوء سيره وبذلك اذا سعد على الصلاح
والعمارة كما انه اذا نحس يدل على الخراب والفساد الذى لا نتاج بعده ودرجات
سعوده معلومة فى صناعة الاحكام اذا كان فى شرفه او نظرت اليه السعود وهو مستقيم
لا سيما فى درجات السعدة وقال الحكماء اصحاب الاحكام النحوس تقوى فى درجات الاثار
وتعطى السعادة لمناسبتها للنحوس وبالجملة ان النيرين اذا اتصلا بزحل دخل زحل على السعادة
بعد ان كان نحسا واليهما اشار صاحب الشذور ويقبل سعدا طبع كيوان عنهما  على انه
نحس بغير منازع  وان كان مقصوده بهما اعنى النفس والروح والا فمقصوده من وجه
التشبيه النيران اللذان هما الشمس والقمر لقوله  اذا نظرته الشمس من ان يمينه بعين
الضال وهى منه برابع  ولاحظه البدر التمام مقابلا  له مستقيما سيره غير راجع
هنالك يعلو جده من هو كوكب  له ان وفا الحظ ستر الموانع  وهذا المعنى قد اتى به
جابر فى كتاب الاحجار المستعة وجبر به الامير خالد فى كتاب الفردوس فاما ما ذكره جابر
قدس الله روحه قال واعلم ان زحل هو نحس النجوم والشمس هو سعد السعود وان نور الكواكب
كلها من الشمس وزحل ايضا فمتى نظرت الشمس الى زحل من التربيع ونظر اليه القمر من
المقابلة واتفق ان يكون وافقا للاستقامة وليس يكاد يتفق هذا ولا يجوز ان
يكون ابدا ولكن اذا نظرت اليه الشمس ميمنته وانصرف القمر عنه من ميسرة انقلب

زحل





زحل من طبع النحوس الى طبع السعود فى اقل من لمح البصر لان ساعة ينظر اليه الشمس يكون بهائها
ولونها ويكون وجه الشمس متحولا الى زحل ولذلك قلنا ينظر الشمس اليه عن ميمنته واما القمر فانه اذا
قابله من جهة المقابلة اليه واما الامير خالد فانه قال  ابا راكبا نحو الشام عشيته  تؤم
دمشقا فقف تحمل كتابيا  وبلغ يزيدا حين تبلو رسالتى  وقل خالد قد نال ما كان راجيا
الا قد ملكت الشمس والبدر عنوة  وحزتهما من بعد طول عنائيا  جزى الله عنى راهب
الدير جنته  وكافاه عنى مثل ما قد حبانيا  افادنى التصعيد والشى قبله
وتكراره للنار حتى صفا ليا  وقال  وصاحبت ارواحا فلانت بجودة  وكانت صعابا
قبل ذاك عواصيا  وحللت منه ما يحوز الحلاله  واجمدته من بعد ما كان جاريا
وزوجتها ذكرانها باناثها  وكانت اليه تابقات طواميا  فانجحن فى تدبيرهن كواكبا
شموسا واقمارا تضىء الدياجيا  وعلمى حملان شبى معجل  جزاه الاله خير ما كان
جازيا  فقال من البدر المنير ضياؤه  كقسم ذكور الناس فى الغرض وافيا  ومن
ثمه قسم الاناث فريضته  ومثلهما من قسم كيوان صافيا  فهذا لمن يرجو صلاحا معجلا
وذاك لمن يرجو الامور العواليا  فقفه والى تحت بالستر معلنا  بذاك وهذا
ناصحا فى مقاليا  والموجب لما اوردناه هنا من كلام الاستاد جابر والامير خالد والاستاد
الحكيم الفاضل صاحب الشذور ايضاح ما تضمنه درجة السواد الاول فى التركيب الثانى
من سر الضياع ما اشاروا اليه من سرعة النتيجة والوصول الى الاكمل دون الغاية وايضاح
ما تضمنه سر الميزان فى ذلك وكلهم مجمع على نيل المقصود بسرعة فان جابر اشار الى ان
زحل ينقلب من طبع النحوس الى طبع السعود اسرع من لمح البصر وخالد قال  فهذا لمن يرجو
صلاحا معجلا  وذاك لمن يرجو الامور العواليا  وقد اشار الى هذا المعنى صاحب الشذور
فى قافية العين ايضا بعد ابيات بقوله  ولا تجهل التشميع فالامر كله  يسير على من
فك رمز التشامع  وقد نلت ما ترجوه من غير مهلة  بخاف الغنى فيها هجوم القواطع
وان اجر الشيخ هذين البيتين فى هذا المحل  فانه يومى الى المقصود الذى نحن بصدد شرحه
وسيظهر لك من كتابى هذا فى السفر الثالث من فك رموز مقاصد القوم فى التقديم والتاخير
وان بحر علمهم واسع وان لكلامهم فى هذا العلم ظاهرا وباطنا وان لهم فى صناعتهم هذه دقايق
كثيرة وحركات متشابهة فى الوصف حتى ان بعض كلامهم يحتمل التاويل الى وجوه عديدة

ولم نوضح لك ما نوضحه الا لتريك في العلم بحيث ان لا تقف عند غاية ولتفهم مقاصد القوم ودقتها
لتبلغ الى درجة عالية من الحكمة والآن نشرح لك المعاني المتضمنة للكيف الذي ينقلب به زحل
من طبع النحوسة الى طبع السعادة في اسرع زمان واقربه فنقول انه لما كان العرض الذي
اعترض العقول الناقصة ممكن الزوال لما بيناه في صدر هذا الكتاب في اثبات هذه الصناعة
والرد على من انكرها ولما حققناه من البراهين في موضوع هذا العلم وفي تقرير مادة الصناعة
وقال صاحب المكتسب ردنا الى تمامها من وجهين لا غير احدهما بالنار وحدها والطله لطول
مدته والثاني بدواء لصنع لها واثبته وهو صناعة الاكسير وعندي ان فيما ذكره من الوجه
الاول بالنار وحدها نظر لان الطبيعة لا تفعل فعلها الخاص بها الا في مادة لم ينقطع عنها
في المعدن الخاص بها لانها تستمد في معدنها من الزيبق والكبريت المتحدين مددا يوجب
بقاء فعل الطبيعة في ذلك الجوهر الى ان يبلغ غايته منها فيقف حينئذ فعل الطبيعة
عند بلوغ الغاية اذا لم يقطع فعل الطبيعة قاطع او يمنعها مانع مثال ذلك ان الفضة موجودة
في معدن الذهب وانها اذا دام عليها حر الطباخ بوصول المدد من الزيبق والكبريت
المناسبين للذهب فان الطبيعة يتم فعلها الخاص بها بالتدريج اولا فاولا الى حين يتم كونها
ذهبا لاحقا بنوعه واما اذا عاق فعل الطبيعة عائق او قاطع مثل آفة تطرأ عليها في معدنها
فينقطع عنها الكبريت والزيبق المذكوران او يستخرجها المستخرج لها من معدنها فتستمر على
ثباتها الفضية مع انه يمكن ان يستخرج منها قليل من الذهب بالتحليل وهذا لا يتاتى الا
في الفضة المتكونة في معدن الذهب واما غيرها فلا فالفضة لو اوقد عليها اعمار الدهور
لا تبلغ الدرجة الذهبية الا بوجهين لا ثالث لهما احدهما اذا شمعت بماء الصبغين
والثاني في التركيب بممازجة بعض الاجساد الحمر في نار السبك كما انه يقبل الاكسير الاحمر
في نار السبك واما ان النار وحدها تعيد الفضة للذهبية مع قطع فعل الطبيعة عنها
فهذا محال مع ان صاحب المكتسب وان اثبتها من وجه الامكان ان لو كانت في معدنها الخاص
بها لم يتكمل الا في السنين الكثيرة وفي المدة القريبة تفنيها النار فقد لغا لغوا اخيرا وفي
طول الزمان تسامه النفس وتقصر عنه الاعمار وقصر المدة لا ينجح واما ما ذكره من انها
تنصبغ بتكرار السبك ويتلزز فهذا صحيح وهو شاهد لما ندعيه لان نار السبك لا تفعل فيها
الا لشدتها وشدتها يفنى منها الكثير ويصلح القليل لان فعل الطبيعة مقطوع عنها

تمحيص [illegible]
انه لا تبلغ الفضة الى الذهبية الا بوجهين احدهما
اذا شمعت بماء الصبغين والثاني
بممازجة بعض الاجساد الحمر في
نار السبك خلافا للمصنف صاحب
المكتسب ان ذلك اما بالنار فقط
او بالتدبير وهو الدواء

والوجه



ولو وجدت النار ما يقويها توفر على الجسد رطوبته واحالت النار جوهر الفضة الى ما يناسب
غذاءها الذي اغتذت به فهذا فعل النار في السرعة واما في الابطاء فمحال الا ان يكون في
المعدن او بمادة تعين فعل الطبيعة فان قلت ان جوهر الفضة قد تمت مادته وانعقدت
ولم لا يكون فعل النار وحدها في هذه المادة التي لم يتم نضجها في المدة الطويلة محيلا لها
وبالغا بها الكون والتلزز فالجواب عن ذلك ان النار اشتدت او ضعفت انما تفعل في
رطوبة سيالة وللفضة في معدنها رطوبة سيالة يتم فيها فعل الطبيعة فانها وان وصلت
الى المرتبة الفضية فهي متكونة في العمامة للين وبوجود اللين امكن الحرارة ان تفعل فعلها
الخاص بها واما انها اذا صارت متحجرة كما هي ووضعت في اناء واوقد عليها وان طال
الزمان فلا يبلغ بها الاذابة الى ان يصير فيها زيبق سيال يؤثر فيه فعل النار وحيث
لم يبلغ النار بها الى الاذابة فالذي ذكره صاحب المكتسب من فعل النار بمفردها بها في طول
السنين الى ان يبلغ الغاية وهي لم يبلغ الذوب محال والذي اظنه في هذا الرجل انه لم
يذكر هذا الا على وجه المثال والمجاز لا الحقيقة لان هذا من عادة القوم ولا يبعد ان يكون
هذا احد لتصوره في هذا المعنى وان كان اثبته فلا نتيجة منه والسلام والمقصود مما بيناه
ان صاحب المكتسب ما رد الفضة للذهبية الا من هذين الوجهين اما بالنار وحدها
واما بالدواء والذي عليه خواص الحكماء ان انتقالها ممكن من وجهين اما بالتدبير وهو من
جملة الدواء واما بالميزان وهو المزاج لحق في نار السبك هي وبعض الاجساد الذائبة الحمر
الصافية وقد ابطل صاحب المكتسب الوصول من هذا المعنى في قوله في صدر كتابه ان النحاس
الاحمر اذا القي على الفضة مازجها وصبغها وذاب كذوبها لكن قعد به عن كبير الذهب شيئا
وهما الصبر بحيث لا يفترق بالتخليص والتتميم بحيث تصير تلك الصورة ذهبا لا يخالف
لا تخالفه في شيء من اوصافه الى ان قال فكان هذا في العقاقير البسيطة ممتنعا فنحن
نسلم له هذا الامتناع من وجه دون وجه اما الوجه المسلم له فيه هو ان الذهب
لا يؤثر في الفضة الا ما تؤثر الفضة فيه فانه وان اثر فيها الصفرة فقد اثرت فيه
البياض لانه لا فضل لصبغه ولم يكن فيه من الصبغ الا بمقدار جسده وان النحاس لا يفعل
في الفضة الا ما عتقته وكذلك الرصاص مع النحاس وكذلك الزيبق واما الوجه الذي
لا نسلم له فهو ان نقول لا شك ان الصبغ موجود في هذه الاجساد فان منها ما هو ابيض

ومنها ما هو احمر واذا الذهب يصبغ الفضة لكن صبغا يسيرا وتصبغه هى ايضا وهما طاهران
لقيان لا يفقد احدهما الآخر فلو اقتدر مقتدر على ان يزيد الذهب صبغا يصبغ بمقدار
ما فيه من الزيادة صبغا غير مفارق والفضة صابغة للنحاس لكن حمرة النحاس غالبة على بياض
الفضة ما لم يكثر وزنها عليه فيستغرق الكل الجزء للقوة الغالبة كل ذلك لنقص صبغها فلو
اقتدر مقتدر على ان يزيد صبغها لصبغت النحاس بفضل ما فيها من الصبغ صبغا غير منسلخ
ولو اقتدر مقتدر على ان ينقى اوساخ النحاس الاحمر الى ان يذهب اوساخه وتزول اعراضه
بحيث الى يصير لونه بلون الذهب او يصير لونه بلون الفضة فانه بلغ الى لون الذهب ومازج
الذهب استحال اليه للقوة الغالبة بميزان التعديل ونار السبك وان صار الى البياض ولم
يبق فيه ظل بالكلية فانه يمازج الفضة مزاجا تاما لا ينفك بالتخليص وكذلك الحديد اذا فعل
به البياض استحال الى الفضة واذا فعل به الحمرة استحال الى الذهب كل ذلك بميزان التعديل
وكذلك اذا زجر النحاس المنقى الذى لا ظل له فانه يصبغ الفضة صبغا صالحا غير منسلخ وكذلك
زعفران النحاس الحديد يفعل ذلك وكذلك اذا نقى الرصاص والآنك ينتقلان الى
البياض والحمرة والآنك للبياض اقرب وكذلك اذا شمعت الفضة وكذلك اذا
شمع الذهب وكذلك اذا عقد الفرار ثابتا وكذلك اذا استخرجت زيابق هذه الاجساد
السيالة وكباريتها بعد زوال اوساخها وحللت وعقدت صبغت البياض والحمرة وكذلك
اذا جمع بعض هذه الاجساد الى البعض فى الذوب بعد الميزان فانها يستحيل اما الى البياض
واما الى الحمرة اذا كانت خالصة نقية من غير بطؤ زمان فافهم فان الحكماء لم يسمحوا بذلك
ولم يتكلم به المتقدمون فى اماكن دروسهم الا وحيا يتلقاه الواحد عن الواحد فى حالة الستر
والكتمان حرصا على كتمانه لعزته عندهم لانه من الاسرار البديعة الموصلة الى قضاء الحوائج بسرعة
وسنوضح لك الدليل على ذلك من كلام القوم مبرهنا باذن الله اما قول صاحب الشذور
والقبل سعدا طبع كيوان عنهما    على انه نحس بغير منازع    فلا شك عند القوم ان زحل
فى التركيب الاول نحس وانه فى التركيب الثانى سعد لما اتصل به النيران ولولا اتصال النيرين
عند استقامته فى درجات سعوده لما استحال الى طبع السعادة ولا شك ان النيرين هما النفس
والروح وزحل بالمجاز هو الارض المجموعة من جسدين كما ان الماء من طبيعتين فاذا سقى
هذا الماء لهذه الارض مع طبخها طبخا بنارنا المعلومة اسود المركب سوادا صالحا مفيدا للغنا

مغنيا



مغنيا عن الحاجة وان كان هذا حاله قبل تمامه فليت شعرى ماذا يكون غايته وحيث وصل الحكيم الى هذه
الدرجة لم يتاخر عن الاكل ابدا حتى ولا اليوم الواحد ولا الساعة فانها اذا القى منه على الفضة سودها
فاذا كرر السبك عليها انسلخت عن ابريز كامل لكن يحتاج الى معرفة مقدار ما يلقى وكيفية الالقاء
ونذكر لك فى اثناء كتابنا هذا ان شاء الله سبحانه هذا وجه التدبير واما وجه الميزان فان زحل ما لم يكن
فى درجة السواد الاول فى التركيب الثانى لم يقع الانتفاع به فاذا كان صالحا للانتفاع وللتركيب
بخلوصه عن اعراضه المانعة له بحيث ان يصير احمر اللون ناصع الحمرة لا ظل له فانه اذا امتزج بالفضة
والذهب بميزان التعديل استحال اليهما وتولد من هذا المزاج الذهب الابريز الذى لا شك فيه ولا
يفترق فى نار التخليص ابدا واما معرفة الميزان ففى ضمن معنى قول صاحب الشذور    اذا نظرته
الشمس من عن يمينه    بعين اتصال وهى منه برابع    ولاحظه البدر التمام مقابلا    له مستقيما
سيره غير راجع    وهذا التعيينه فى كلام جابر اذا نظرته الشمس من عن يمينه    وانصرف
القمر عنه من ميسرة ونظرت الشمس اليه من تربيع ونظر اليه القمر من مقابلة ويكون زحل وافقا
للاستقامة فالتربيع دليل على ربع الفلك وقدره تسعون درجة والمقابلة ضعف ذلك فهذا
هو الميزان وفى شرحه اسرار كثيرة لا يمكن ذكرها الآن وانما نبهناك عليه تنبيها يستخرجه الحاذق النحرير
وسيظهر لك ذلك فى السفر الثانى من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى واما قول خالد فانه موافق لما
ذكره جابر وصاحب الشذور من وجه دون وجه وهذه الاوزان باعيانها اشارات الى اجزاء الحجر
يعلمها اهلها فان قدر الله لنا ذكرناها فى هذا الكتاب وفى غيره من الاماكن المحتاج فيها الى ذكرها وقد
اوسع القول فيها الاستاذ جابر فى كتبه فى الموازين واظهر كلامه بالتصريح فى بعضها واغمض كلامه
فى كثير منها وله فى مائة اربعة واربعين كتابا اوله كتاب الموازين وحده وكتاب الاجساد السبعة الذى
ذكرناه اولا وموضوعه فى تراكيب اجزاء الحجر من وجه وتراكيب اجزاء الفلزات الظاهرة من وجه
واعلم ان عمدة القوم فى عمل التدبير وفى صناعة الميزان على ازالة الاعراض والاوساخ من مادة
الصناعة وموضوعها فحينئذ يصلح للتركيب وحصول النتيجة بميزان التعديل والسلام
وقد اجاد جابر فى كتاب التنقية وفى كتاب المزاج وفى كتاب الحدود وفى كتاب المماثلة
والمقابلة فانه قد اوضح اسرار هذه الصناعة ونبه عليها وارشد عليها بالعلم والعمل فرحمه الله
ما اكرمه واعلى مرتبته ففى الحقيقة انه استاذ كل من تكلم فى هذه الصناعة من قبله ومن بعده
فافهم واطلب الكتب المذكورة التى ذكرناها تتحقق صحة ما اشرنا اليه وبالله التوفيق وانشاء

صاحب الشذور الى هذا السواد الاوّل فى التركيب الثانى حيث قال فى قافية الجيم وغابت
باوق الغرب فى عين حمأة كان لهافيها الى البحر مولجا الى ان قال تبدت من الافق
الذى غربت به وقد صعدت منه الى الشرق مخرجا واشار الى ذلك فى قافية الدال حيث قال
وللمخلط احراقان يظهر عنهما سواد وتبييض فنبيض وتسود وعقدان عن حلين لابد منهما
محلله واعقد ثم حلله واعقد وسوده لتسويدين تخط بشره وبيّضه تبييضين تغن وتسعد
والى هذا اشار فى قافية الفاء بقوله وان يك لون المسك من دم خشفها فتلك لها منه
العطارة والعرف واعلم انا لم نطل ذكر هذه الدرجة الا لننبهك على مقاصد الحكماء ولتطلع
على الاسرار البديعة لتنال بذلك الدرجة السامية الرفيعة والله المستعان
فيجب ان يدام عليه التحضين بالحرارة اللطيفة الى ان يبطن السواد بذاته من غير زيادة فى الكمية
فيصير ابيضا شفافا فايقا سريع الذوب والممازجة والانبساط والغوص فيصبغ وحده ما شاء الله
من النحاسين والرصاصين وهذا هو كبير الورق وهذا هو القسم الاول من العمل الثانى على التمام
والكمال ان شاء الله تعالى قد قدمنا لك فى التعليم ان ظهور السواد هو علامة المزاج
وغلبة طبع الارض على الطبايع الثلاث وبالجملة ظهور السواد الحادث من غير مسود يكاد ان يكون
من الخواص وان بحثنا عن العلة فيه فنقول ان الالوان الاصلية البياض والسواد والحمرة
والصفرة فالبياض طبع الماء والسواد طبع الارض والحمرة طبع الهواء والصفرة طبع
النار فاذا حصل التركيب بين الطبايع الاربع انغمس البياض فى الثلاثة الالوان للطفه
ومالت الحمرة الى السواد لقربها منه لان الهواء يماس الارض باحدى طرفيه وانغمست الصفرة
فى الحمرة فغلب على الجميع طبع السواد لقوته وميل الطبايع اليه بالمشاكلة الارضية لان السواد
فى الحقيقة حمرة متراكمة والفعل للنفس الفاعلة وهى سبب لظهور السواد وان غلب طبع
الارض فى هذه الدرجة فظهور السواد من الانفعال فافهم وقد اشار جابر الى سر هذا المزاج
فى نار السبك ايضا فى كتاب الاجساد السبعة حيث قال فى كتاب المريخ ما هذا نصه فاذا
جمعت الممزوجة جمع السيام قبل بعضها بعضا قبول طاعة وانقياد فوجب بالاتحاد
اجتماع فعل الصانع فى المصنوع وصار الجميع شيئا واحدا بالاتحاد والالتحام وعلامة القبول
فيه ان يظهر على الذائب حمرة يشوبها شىء من السواد فاذا رايت ذلك فاعلم ان الفعل
قد نفذ للقابل من الفاعل وان القبول قد وقع من القابل للفاعل وهو حينئذ شديد
الحرارة



الحرارة لما قبل من النارية فاذا بدت النارية عنه وجدته فى الاحمر شديد الحمرة فوق حمرة المعصفر
وفى البياض شديد البياض له بصيص وبريق وبريق واذا كسرته وجدت فيه تحببا يلمع منه
كانه البرد وذلك لان الفعل يقع من النفس وقوعا بحدة وشدة كاحراق النار التى تحرق ما لها
ان تحرق فى طرفة عين بلا تلبث فافهم سر ما افصح عنه هذا الاستاذ فى ضمن كلامه فانه يدل
على ما اراده من سر التركيب وعلى ما اراده من سر المزاج من حيث سواء كان المزاج حاصلا
بين فلزات ذائبة بعد زوال عوايقها او يكون المزاج حاصلا بين اجزاء الحجر بعد زوال
المانع عنها وفى هذا صريح الرد على من انكر علم الميزان فانه يلزم من بطلان الميزان بطلان علم
الصناعة بالكلية وفى ثبوت علم الميزان دليل واضح على ان النوعية فى هذه الاشخاص
الذائبة واحدة وكذلك فى اجزاء الحجر لاكن لما كان الدواء المعبر عنه بالاكسير يزيل او سايغ
الموجبة للنقص وقليل الاكسير يقلب كثيرا من هذه الفلزات رغب الحكماء فى اطلاعهم عليه
وفى علمه للافتخار به والقدرة عليه ولما كان علم الميزان يسرع تناوله وتعجل فايدته وان قلت
رغب الحكماء فيه لسرعة قضاء حوايجهم وبلوغ مقاصدهم ولا طلاعهم على سر المزاج والتفاوت
بينهما ظاهر كما قال جابر ان درهم الميزان درهم وحده ودرهم الاكسير دراهم كثيرة فافهم ولما اكملنا
لك ما يتعلق بعلة ظهور السواد المعقد فى طريق التدبير وفى الميزان وجب علينا ان نعود الى
ما كنا فيه من الشرح اما قوله فيجب ان يدام عليه التحضين بالحرارة اللطيفة الى ان يبطن السواد
بذاته وذلك انه لما وقع التركيب على الاوزان المقدم ذكرها بحكم ما شرحه الشيخ وجب ان يودع
فى الاناء المعدلة للتعفين ذوالبقة التى لا منفذ لها وتسمى بالعمياء ويودع على الاتون
المعدلة المعبر عنه بالقبر والحمام والزبل والبئر وجوف الارض ولا يزال التحضين على الدواء
الى ان يبطن السواد بذاته ويظهر البياض واما قوله من غير زيادة فى الكمية فاشارة
الى ان لون البياض انما يغلب من وجهين اما الجفاف المركب لان كان اصله ابيض
واما لغلبة الماء على الارض فيستغرق الاكثر الاقل وقد سلك صاحب المكتسب الطريق الاقرب
فى التركيب وهو ادخال القسط المعد للبياض دفعة واحدة وبعضهم قسم ذلك الى
ثلثة اقسام متساوية يدخل كل قسم منها فى مدة معلومة فعند ما يتكمل السقى الثلاث
يظهر البياض اليقق وقد صرح الحكماء بمدة ايام كل سقية من هذه السقى الثلاث
وهى سبعة ايام واما صاحب المكتسب فلم يصرح بالمدة ولكن اثبتها بوجه وهو ظهور البياض

اليقق فاذا ظهر البياض بعد الانعقاد تم الاكسير الابيض واعلم ان في المدة كلها من اول العمل
الى آخره ويمكن فيها آنات خير لعلة النضج ان زادت اسرعت وان نقصت ابطات والمدة المعنى السرعة ويمكن فيها
قال الشيخ فيجب ان يدام عليه التحضين بالحرارة اللطيفة الى ان يبطن السواد بذاته فوقت
المدة لظهور البياض والبطان السواد بذاته واما قوله من غير زيادة في الكمية فيصير
ابيضا شفافا يقفا سريع الذوب والممازجة والانبساط والغوص فقد شرحناه اولا واخرا
واما قوله فيصبغ واحده ما شاء الله من النحاسين والرصاصين والزيبق ولم يعين المقدار
لعلة مقدار قوة الاكسير فانها ربما زادت او نقصت فان زادت قوة الاكسير زاد صبغه
بزيادة قوته وعلى حسب نقص القوة ينقص الفعل وسنذكر العلة في ذلك والارشاد اليه
في باب طرح الاكسير من هذا الكتاب وفي كتابنا المسمى بالقانون الاكبر في طرح الاكسير والى هذه
الدرجة اشار صاحب الشذور في قافية الجيم فعاشت بلا موت حيات جديدة
بدار مقام من تبوا ما نجا فيالك من شمس كان كسوفها تكشف عن بدر من البدر ابهجا
ومن قافية الدال وسوده تسويدين تخط بشره وبيضه تبييضين تغني وتسعد
وقال في قافية اللام الف اذا جردت فيها الرعود صواريا من البرق خلناه على الجرب
قسطلا تبكي على ميت علوي الهيس لينه بنشر شعاع الشمس حتى تجللا من الارض
فاهتزت واسفر وجهها وجاد بها ماء الحيا فتهللا فجاءت عروسا يملا الغيض
حسنها اذا ما ترقى الطرف فيها تسهلا واعلم ان اكسير البياض له قوة اقلاب
النحاس والحديد الى رتبة الفضة وكذلك اذا القي على الزيبق يعقده اكسيرا كما تقدم ولا يمكن
ان يقلب الرصاصين الا بكيفية عملية من الحكمة نشرحها في باب طرح الاكسير انشاء الله تعالى
من المقالة الثالثة من كتاب نهاية الطلب في شرح الفصل الثاني
من الجملة الثالثة من كتاب المكتسب في زراعة الذهب في كيفية القسم الثاني من العمل الثاني
وهو اكسير الحمرة بما فيه من الكمية اعلم رحمك الله تعالى ان اكسير الحمرة لا يقوم بذاته
اكسير الحمرة دون ان يكون اولا اكسير البياض وهو الذي مضى ذكره ثم يزاد عليه من الاجزاء
الرطبة قدرا معلوما في ست دفعات متساوية في الكم بحيث لا يدخل عليه دفعة وفيه
رطوبة اعني المركب لكن بعد جفافه ليظهر في كل دفعة لون الى ان يستقر في السادسة على
لون الفرفير متشمعا ذائبا غايصا صابرا واحده على الف وان شئت على الورق فيصير ذهبا

ابريزا



ابريزا انفس من ذهب المعدن فاذا صار بهذه المثابة فقد صح السرور والتوليد وكنا حكماء
واصلين قد مر فيما تقدم من التعليم ان الاشياء لا تبلغ غاياتها الا بتدريج طبيعي كما
انه لا يمكن ان يكون اي شي الفوق من اي شي الشوق ولا يستحيل اي شي الفوق الى اي شي الفوق
وكما ان الاشياء تناسب اشكالها وتخالف اضدادها كذلك الاكسير لا ينتهي الى الحمرة حتى يبلغ
الى البياض ولا يبلغ البياض حتى يسود ولا يسود حتى يبيض وكل هذه الالوان ظاهرة من
بين اثنين رطوبة ويبوسة فالالوان تدل على تمام الفعل والعقد والانفعال لان الالوان تظهر
من الكيف في الكم لا من الكم في الكيف لان الفاعل له الاثر والصورة والمنفعل له
التهيي للقبول ولما كان التزويج الاول مشتملا على مقدار من اليبوسة وبقدره من الرطوبة
ثم دخلت عليه من الرطوبة على التقسيم الى ان استوفت اليبوسة مقدار ما حلت به وهو قدر
وزنها ثلاث مرات وكان دخول الرطوبة على اليبوسة بالتدريج على حسب القوى الفاعلة
والقابلة كذلك لا يمكن ان تدخل الرطوبة على اليبوسة في التركيب الثاني الا بالتدريج الطبيعي اي
اما في اول درجة من التركيب الثاني يمكن ان يدخل على اليبوسة قدر ثلاثة امثالها من الرطوبة
في ثلاثة اقسام او في دفعة واحدة لان القوة النارية قد تحكم فعلها واشتد امرها وصار لها
من القوة التي استمدتها في طول ايام التدبير زيادة من الفعل في تجفيف الرطوبة وعقدها
واما في التزويج الاول لم يكن للنار الباطنة هذه القوة ولو دخل عليها اكثر من المقدار
الاول لاحتاج التدبير الى زيادة في النار العنصرية على وجه خطر وربما كان سببا للفساد
المزاج فافهم فالحكماء اوضحوا القياس في التركيب الاول والثاني فكما انهم قسموا الرطوبة
في الاول الى عشرة اقسام كذلك قسموها في الثاني الى عشرة اقسام وبعضهم راى تقسيمها
الى تسعة اولا وتسعة جزءا وكلا العملين واحد وان اختلفت الكميات في درجات العمل
فافهم والحكمة في ذلك ان المقصود في العمل الاول بادخال الرطوبة التفصيل ليطرحوا غير
المشاكل وليتم لهم استخلاص للطائف الروحانية من الجواهر الجسدانية فلما تم لهم ذلك
راموا عقد هذه الرطوبة باليبوسة المناسبة ليتم لهم الغرض المطلوب فادخلوا الرطوبة
على اليبوسة بميزان كمي مناسب للقوى القابلة من غير زيادة تقتضي بطو الفاعل عن الفعل
بنقص الحرارة راوا ان ارضهم استعدت لان تقبل من الماء الالهي بقدر وزنها عشر مرات
او تسعة حتى يتم الصورة الاكسيرية بخلاف ارضهم الاولى في التزويج الاول فانها لا تقبل

الاثلاثة امثالها العقصور قوا عن الزيادة ولو انهم زادوها الى اكثر من ذلك لاتحل بالحب عقده
لانهم اكتفوا بهذه المقادير فى استخراج الدهن فى الماء فعلموا انه لم يبق فى الثفل سوى
الثابت القار الذى لا دهانة فيه ويخرج مع الماء فلو انهم طبخوا الثفل بالماء ايضا لم ينحل
فى الماء الا الارض البيضاء النقية ويحتاج الى طول مدة فى العمل فاكتفى القوم بتصعيد
الثفل واستخرج خلاصة الارض البيضاء نوشادر حسبا التجرواه وتعوضوا بالارض الجديدة
عن الارض البيضاء كما تقدم وصفه ولما كان الماء الالهى مستحيلا بالعقد الى طبع الارض
الجديدة بما فيهما من الحرارة النارية والنوشادر امكن ان يشرب الارض من الماء الالهى
مقدار الحاجة وفوق الحاجة الا الى ما لا نهاية له كما سنبين ولهم فى مدة تدبير التشقية
قوانين فمنهم من ادخل على الارض فى التركيب الثانى قدر ثلاثة امثالها من اول وهلة على
تدريج فى السحق والسقى الى ان ينحل المركب كله زيبقا رجراجا ثم يعقده بلطافة النار الى
ان يصير جسدا ابيضا شفافا ومنهم من يدخل عليها اربعة اقسام فيعقده ومنهم من يدخل
عليها القدر وزنها واذا شربته ادخل عليها قدر وزنها مرتين والعقد على الصفة المذكورة
فاذا تم اكسير البياض منعقدا جافا تام الانفعال ليس فيه شئ من الرطوبة بل انه يكون
كالفضة البيضاء التامة الصقال لكنه الين مجسته منها وله امتحان نذكره فى مكانه
من هذا الكتاب فاذا اردنا نقله الى الحمرة ندخل عليها قسما رابعا فاذا اكملت مدته يتغير
عن لون البياض الى الصفرة والتطويس بعد ان يعشر ويربو ويبيد وفيه فرع عند
الخلط وفى هذه الدرجة خروج الازهار فى رياض هذا العلم واليه الاشارة بقول صاحب
الشذور فى قافية الفاء      سقى المزن نعف الحب غيثا كادمعى يجب
فتاة من منازلها النعف      واحيى به ارضا عزت بعد انسها      بها بلقعا يبكى
ميتها الوكف      اذا عاهدته سحبه اهتز فوقها      فاصبح فى ثوب من السندس الفف
وروضا باعلى القاع يضحك نوره      اذا استعبرت وجدا به الديم الوطف      كان
ابيضاض النور فى اخضراره      لآلى بحر فوق زرقته تطفو      تلفت غصونا واستنارا
زاهرا      كان الذى يسقى به قرقف صرف      كان على امواهه من نسيمه      غلائل بيض
فوقها زرد زغف      اذا صفقت فيها الرياح فانها      ينفخها من بعد كدرتها
تصفو      كان له منها ملاء منشرا      عليهن من ديباج ازهارها الحف      فاذا تمت

واخرج

لتشقيه ولهم فى مدة تدبير التشقية قوانين

التشقية



التشقية

التشقية الرابعة وجفا دخلنا عليها من الرطوبة قسما خامسا وهو الثانى من سواقى الحمرة ويعاد
للنار بعد احكام خلطه فانه عند تمام جفاف هذه الدرجة يقوى الصفرة ويظهر لونها ويزيد
لين المركب ودهانته ويصير اشبه الاشياء بالشمع فى المنظر والذوب لكنه ابهى منظرا من
الشمع فى لونه لان لون الشمع كدر وهذا لونه يانع وهذه الدرجة تكثر الازهار من رياض الصناعة
والى هذه الدرجة اشار صاحب الشذور بقوله فى قافية العين      عجبت لها تمشى من
الرى عنبرا      وتصبح فى ثوب من الورس فاقع      فافهم فاذا شرب المركب هذا الجزء
من الدهن المشار اليه واستوى فى جفافه بلين النار ندخل عليها ايضا قسما سادسا
من الرطوبة المشار اليها فيبيد وفيه ظهور الشقايق والازهار الانيقة المناظر كما قال
صاحب الشذور رضى الله عنه فى قافية القاف      اذا افتر من جون الغمايم بارقه      بكى الورق
من خبث الاناعم وادقه      بدمع كان الريح يلشر لؤلؤا      على خد روض سندسى حدائقه
لدى طلل قد كان بالبيض ناطقا      فاخرس من بعد الفصاحة ناطقه      تحلى بها ورقاوه
طوق جيدها      وينفض من عن جناحيه ناعقه      فيالك من روض كسته يد الحيا
مفوقة تبلى سواها علايقه      هى الوشى الا ان حاكم الغرس نسجه      لصنعاء مما يقصر
الطرف رايقه      رياض جلت ملتفها العين ناعتدى      بمثل شخص العين للعين
انقه      يؤجج نار النور برد ظلاله      ويدفع حر الشمس بالظل وارقه      كان ثغور
الباسمات اقاحه      ضحى وخدود الغانيات شقايقه      كان الذى يحمر من زهراته
والصفر معشوق تلقاه عاشقه      كان عيون النرجس الغض اضمرت      له حسدا فى الحب
تراسقه      كان الذى يخفى من النور نبتة      باكامه رمز توارت حقايقه      فان اردت
يا اخى جميع ما ذكره صاحب ديوان الشذور وتحقق اصول الصناعة وفروعها على اتم البيان
واكمله فعليك بكتابنا المسمى بغاية السرور فى شرح الشذور فانه يشتمل على ثمانية وعشرين
بابا على عدد الحروف اظهرنا به مكتوم الصناعة جليلها وكثيرها عزيزها وخطيرها فان
الشيخ رحمه الله افصح عن جملة الصناعة فى كتابه بعبارته التى قصرت الفصاحة من حيث
هى عن رتبته بلاغته التى جمع فيها بلاغة الشعراء وحكمة الحكماء ولم نتصفح شرحه الا الكثرة
ما وجدنا من الشروح عليه الغير المطابقة لمقاصده لقصور فهم الشارحين له وان اصابوا
فى الاقل فقد اخطاوا فى الاكثر فافهم ولنتم ما نحن بصدد اتمامه ونقول اذا تمت التشقية

افقن فؤاد

وينفض عن

الوردية وكل جفاف المركب بعاد عليه القسم السابع فان اللون يقوى فيه الحمرة الوردية
ويصير فى آخر هذه الدرجة كلون الجلنار فاذا انتهت هذه الدرجة ايضا وتم جفافها
يدخل اليه بالقسم الثامن ففى هذه الدرجة يبقى كلون الدم الاحمر المشرق الحمرة والياقوت
البهرمانى الصافى فاذا تمت هذه الدرجة يسقى بالقسم التاسع فانه يبقى بلون الدم
الذى قوى وزاد واحتدّ وضرب الى السواد فاذا سقى القسم العاشر تم لونه واستقر على لون
الفرفير وهو الاحمر المشبع الحمرة الذى كثفت حمرته الى السواد والكمودة والى الدرجة
السابعة اشار صاحب الشذور بقوله فى البائية كان على ديباجتى وجناته
اذا قام من ماء الجمال نقابا والى الدرجة الثامنة فى قافية الجيم حيث قال كانه
لها من ورد ما خدّ عاده رمته عيون الناظرين فضرّجا والى الدرجة التاسعة
او العاشرة فى الجيم ايضا من قوله تبدت من الافق الذى غربت به وقد وجدت
منه الى الشرق مخرجا كانّ من الفرفير حمرة وجهها اذا اسفرت عنه وقد كان ابلجا
ومثل ذلك فى قافية اللام حيث قال والبسه الفرفير لونا كانما كساه به ثوبا من الدم
اشكلا وقال فى قافية النون يذكر الاشارة الى التركيب الثانى الى تمام الاكسير اذا
ركبا فيه على العمل ثويا وصهما بجفاف رضعا بلبان الى ان يذوب الجسم بالدهن
حاملا مع المروح صبغ النفس لا متوانى ولابد من اجماده بعد حله تجر ماؤ
او بنار ليان فيجمد كالبلور ابيض ناصعا وبالصبغ كالفرفير احمر قانى
واليه الاشارة بقوله فى قافية الضاد واحمر لم يصبغه حلة زيلبته على مثلها من
غيره ابدا يغضى ابوه اماحى مغال وامه اباضية ترتاب فى النصب والرفض
يضاعف فيه الحرّ حتى كانه من الدم يغذى لا من اللبن المحض ولم فى هذه
الدرجة الاخيرة سر لابد من ايضاحه فى هذا المكان ابتغاء لوجه الله سبحانه وذلك
انه لا شك ان الرطوبة الاخيرة تحل المركب انحلالا طبيعيا حتى يصير كانه الدم فلا يمكن
انعقاده فى مثل مدة السواقى الاولة لان الحذر فى هذا المكان واجب لانه يخاف
من اباق روح الكيان قبل تمام العقد لانه من شان الرطوبة الهرب من النار فلا
يمكن الصبر على النار الا بعد تمام العقد ومن هذه الدرجة يخطئ الوصال ونضرب لك
الامثال فى ذلك فنقول انه لا شك فى طهارة مادة الذهب فى معدنه فلو ظفر فا
بها قبل



بها قبل انعقادها وتلززها بدوام الطبخ وسلطنا عليها النار فلا شك فى فسادها لان اللطيف
يطلب مستقره صاعدا والكثيف يستقر مكانه نازلا فاذا تلززت اجزاؤه واستحكم طبخه وتم
انعقاده قوى على نار السبك ابدا ولا يتغير كونه ولا يفسد لونه فكذلك اذا لم يتم انعقاد
الاكسير العقد الذى يصير به ذوبه شمعيا متلززا الا يذهب لطيفه بشئ الا بكثيفه
والحق اقوله فى وصفه انه لا كثافة فيه اصلا لان كثيفه قد استحال لطيفا ولطيفه فهو شئ
واحد غير متميز فى النار الى اجزاء فارة وقارة بل الى قوام واحد فافهمه فلهذا المعنى
احتاج الحكماء فى هذه الدرجة للصبر على الاكسير والترفق فى ناره الى ان ينعقد ويتم انعقاده
فحينئذ لابد من شد النار عليه اولا فاولا الى ان يذوب الذوبان الشمعى بعد انعقاده
ثم تخفف عنه النار ويترك على حاله من الذوب بفتح من اعلى الاناء الثقب المسدود
الى ان يتنفس منه البخار مقدار ثلاث ساعات من النهار ثم يترك الى ان يجمد فهو
أن الاكسير التام بعد غسل بخاره وقليل من الحكماء من ذكر هذا الغسل ولم يذكره صاحب
المكتسب بل اثبتناه هنا ليكون كتابنا كاملا تاما لا نقص فيه ان شاء الله تعالى واما
المدة فى درجات السواقى فقد اوضحها مؤيد الدين الطغرائى فى كتابه تركيب الانوار
فى كلامه فى مدة الاكسير على وجه فلسفى يستخرج منه المجهول من المعلوم وقد اشار اليها يدين
البرهمى فى رسالته بالرمز الخفى فى قوله ولقد عجبت منه كيف شرب حمة الاجزاء المتفرقة
فى اربعين عاما بعد شدة عطشه وجزؤا واحدا فى اربعين الف يوم وعامين وربع
عام وسنذكر ذلك فى اثناء كتابنا هذا ان شاء الله تعالى وحيث تمت هذه السواقى تم
الاكسير وعلم المقصود وتحقق الوصول بثباته على لون الفرفير متشمعا ذائبا غايصا بارا
وقد عين صاحب المكتسب كمية المصبوغ من الواحد منه فقال واحده على الف واما قوله
وان شئت على الورق يدل على ابهام الملقى عليه اولا والاصفاح عن الملقى عليه ثانيا
وهو الورق لانه اخبر به وصرح فيه بالاختيار فافهمنا انه يلقى على شئ آخر غير الورق
ان شئنا وان شئنا القيناه على الورق نفسه وسنفصح لك عن هذا الغرض فى اثناء
كتابنا فى مكان اللايق به واما قوله فيصير ذهبا ابريز الغش من الذهب المعدنى يعنى
انّ ذهب المعدن ناقص الصبغ وذهب المقوم واسع وافر الصبغ وانه فى هذه الدرجة
يكون له رتبة زائدة على رتبة ذهب المعدن بقدر عشرة قراريط زائدة على اربعة عشر

قيراطا ولابد ان يضاف اليه ليساوى ذهب المعدن فاعلمه واما قوله فاذا صار بهذه المثابه
فقد صح السرور والتوليد وكنا حكماء واصلين فهو كلام ظاهر لا يحتاج الى تفسير لكن يحتاج الى
زيادة ايضاح لان قوله السرور يدل على حالة تنشأ فى النفس فيتحرك لها الدم من التجويف
الايسر من القلب فينبسط الى ظاهر الجسم فيتلألأ الوجه ويتهلل بالفرح ويظهر عليه معنى
الانبساط والسرور بالتبسم والمعان الثنايا وفى هذا التشبيه حسن بالاكسير
لان الدم المختفى فى جوفه ظهر الى ظاهره فاحمر لونه وظهرت اسارير السرور عليه وبهذا السرور
حصل الفرح والانبساط للحكيم فبين الحكيم وبين الاكسير مشاكله تدل على الفاعل والمنفعل
واليهما الاشارة بقول صاحب الشذور ونظهر عن هذين كل عجيبة من الصبغ لم تعلق بها
اثر اليد فمن روضة غناء زخرف وشيها ومن جدول يسعى بها سعى اسود ومن
اقحوان كالثغور مؤشر ومن زهر مثل الخدود مورد ويشبه هذا المعنى قول القاضى
كمال الدين بن النبيه فى وصف الساقى جمد الذى بيمينه فى خده وجرى الذى فى
خده بيمينه وقال ايضا مما يشبه هذا المعنى بدر وكأس الراح شمس الضحى يا قوم
ما اسعد هذا القران لو قدت جمرة للاهما كانها بهرام او بهرمانى وقال الحكماء ان الفرح
ربما اذا افرط او كان على بغتة ان يقتل صاحبه والذى اراه انه لا ينبغى لمن اوصله الله
تعالى الى هذه الدرجة الرفيعة ان يفرح بل يخاف ويكون فرحه شكرا لما وهبه الله بوصوله وخوفه
فى ذلك ابلغ لما يخاف عليه منه من الفتنة العميا والداهية الدهيا من النفس البهيمية
الساعية فى طموس انوار النفس الناطقة بالشهوات الردية والافعال الغير المرضية لان
هذه الموهبة لا يصل اليها فينبغى ان لا يضع حكمته فى غير محلها ولا يذهب بهاء ما جمله له
فى اكدار المعاصى التى من اجلها كتم اصحاب هذا العلم علمهم بحيث ان لا يصل اليه الا من
الهمه الله له وقد اشار لهذا المعنى صاحب الشذور بقوله فى الرائية فان نلتماها
فاكتما ما صيانة لها فهى اهل ان تصان وتسترا ولا تصرفاها ومتما من حلالها
سوى القوت الا فى رضى الله شكرا وسنزيدك من هذه الوصايا فى آخر كتابنا على ما
يلهمنا اليه ربنا تبارك وتعالى واما قوله فقد صح السرور والتوليد اما ما يتعلق بالسرور
فقد اوضحناه بالمشاكلة بين لون الاكسير ولون الحكيم الواصل عند فرحه بظهور نتيجته وازهار
زرعه كذلك الحكيم اذا ولد له مولود ورباه التربية التامة الصالحة فرح بولده وقرت عينه

فاسترا ايامى

به كذلك



به كذلك نتيجة هذه الصناعة هو المولود التام العناصر المصور شكله فى البرانى الذى يفعل
العجايب فلا يفرح به الحكيم واليه الاشارة بقول صاحب الشذور فى الغينية وخرجته
بعد البلى بدمائه وسقيته كأسا من الروح سايغا فقام يقول الحمد لله باعثى بافصح الفاظ
وقد كان لاثغا غلاما حليما بعد طيش وخفة كان ثبيرا قد تمنه ورابغا كريما ابوه
الماء والارض امه صبورا على النيران فى النار صابغا وقد كان شيخا اشعل تراس الصبغ
راسه فنوا من الفرفير للشيب قاشغا فاعجب به ماء اذا غاص فى الثرى وصار
ترابا كان للعقر دامغا واكرم به ارضا اذا طار دهنها حبينا بها المستغرات الزوابقا
هى الشمعة الصفراء والشمعة التى بها يمسك الاصباغ من كان صابغا لمن يبتغ عن حكمه
كتم سرها يكن خطه قلبا من الهم فارغا ويلبس فضفاضا من العز ابلا كنهر
جرت فى متنه التريج سابغا ويحرز ملك الشرق والغرب مجزا على كل ما تاتى القلوب
النزوايغا فهذا التوليد الحكمة كما اوضحناه لك فاذا تم هذا التوليد بتمام الكسير كنا حكماء واصلين
كما قال الشيخ فافهم فاذا اردت ان تقف به هنا وقفت وان اردت
ان تزيده فى الكم والكيف فليكن عندك رطوبة فاضلة مستخرجة من ارض حجرى تسقى بها
ذلك الكسير الاحمر فيزيد فى كميته وكيفيته اعنى اثره والقاؤه فى كل سقية الف بلا نهاية
وقد قال ساير الحكماء انه ينمو بلا نهاية ولهذا قيل ان المثقال منه يملأ ما بين الخافقين
واستشهد بقول هرمانس لخالد اعلم ايها الامير انه يزيد بلا نهاية اعلم انه
من المقرر فى هذه الصناعة ان الماء الالهى يزيد فى قوة الكسير الاحمر بلا نهاية وقالوا
ان كل سقية يتضاعف بها صبغه واما قوله انه يزيد الفا فى كل سقية ليس على ظاهره
لان التضعيف زيادة المثل دايما وقالوا مثل هذا المعنى فى الحل والعقد وذلك
انه كلما انحل وانعقد تضاعف صبغه وقد صرح الشيخ ان كسير الحمرة فى اول درجة يصبغ الالف
وله شاهد من قول صاحب الشذور فى الفائية فعاد بلطف الحل والعقد جوهرا
يطاوع فى النيران واحده الف وسنشرح لك سر هذا التضعيف والطرح فى آخر هذا الكتاب
فى السفر الثالث بما يزيدك بيانا ويتضح لك البرهان لا سيما فى سر التضعيف والاوزان
ويتبين الفرق بين الرتب الاكسيرية بحسب كل تدبير لتفهم تفاوت الفعل والانفعال
بالقوى بين القليل والكثير لان صاحب الشذور قال فى قافيته القاف فذان هما البدران

فاعن بعلمنا نتل منهما ما يصبغ الالف دانقه وهذا الكلام فى الظاهر مباين لقوله الطالع
فى النيران واحده الف ومخالف لقول صاحب المكتسب ان واحده يصبغ الالف واليضا
قول صاحب الشذور فى قافية الميم فضع حبة فى خمس عشرة فضة دراهم بيضا من نقود
الطلاغم يكن ذهبا يزداد فى النار لونه بقوة طبع للسبوك مقاوم وهذا فى ظاهره
مباين للثانى والاول لاسيما وقد ذكر القوم ان تدبيرهم وحده ونحن نبين لك مقاصد القوم
كلها فى هذا المعنى وفى غيره فى السفر الثالث من هذا الكتاب ونشرح لك معنى قولهم ان الدرهم
منه يملا ما بين الخافقين ان شاء الله واذ قد انتهى بنا القول الى هذا فلنكن آخر
القسم الثانى من العمل الثانى وتمامه تم الكم والكيف اعلم ان صاحب المكتسب
سلك فى كتابه اسلوبا لطيفا من طريق الحكمة والفلسفة الواضحة بالتقسيم الفايق والقياس
المفيد على الوجه المناسب بالترتيب الحسن لانه اولا تكلم على موضوع هذا العلم من وجه
قريب ومن عادة الحكماء ان يذكروا العلم الذى يتكلمون فيه ثم يبرهن على صحة العلم
وامكان الصناعة ثم ذكر مادة الصناعة التى منها تبرز الصورة المطلوبة من الصناعة
المذكورة ثم ذكر وجه الشبه بين هذه الصناعة وبين الصنايع العملية ثم ذكر وجه الشبه
بين هذه الصناعة وفعل التوليد وخدمة الطبيعة ثم افصح عن شيء من الكلمة الاولى
المخفية عند الحكماء والعمل الاول المكتوم ثم قسم العمل فى هذه الصناعة بعد ذلك
الى اربعة اقسام القسم الاول من ابتداء التزويج الى تمام الجمع والانحلال الاول قبل
التفصيل والقسم الثانى من ابتداء التقطير واخراج الرطوبة وادخالها بزيادة الى نهاية
التفصيل وظهور الاكليل ثم نقض الارض الجديدة وقبولها القبول التركيب والقسم الثالث
من اول التركيب الثانى الى انقضاء دور القمر وبلوغ اكسير البياض والقسم الرابع من
ابتداء الساقى الاخر الى تمام اكسير الحمرة والاشارة الى التضعيف ولم يبق عليه من
كليات هذا العلم الحاوية لجزوياته شيء الا ذكره ما خلا الذى نبهنا عليه فى حركتنا بنا
هذا من جزويات هذا العلم التابعة لكلياته التى لا يمكن ان يستخرجها الا حكيم ولما اكمل
الشيخ الاقسام الاربعة المذكورة فقدا تم الكم فى اجزاء الحجر والكيف فى عمله واستدل
ثم يستدى باستشهاد الحكماء على قصد قصد حكمته وحكمته باختصار
وايجاز وحيث افصحنا لك برتبة هذا الرجل وحسن ترتيبه لو ضع كتابه نحب
ان نكمل



ان نكمل لك الفايدة بمقاصده من معانى كلامه فانه لما انتهى ما اكمله من التعليم فى الصناعة
اخذ يبرهن على صدق ما ذكره من جملة البراهين الواضحة من اقوال الحكماء على كل قصد وفصل
وباب ويذكر النبذ والفوايد والحكم وصدق كل ما ذكره الايجاز والاختصار ليصل الحق الى
اهله دون غيرهم فان كلامهم وان كان فى غاية الوضوح فانه يحتاج الى مثل هذا الشرح والبيان
والحمد لله على ما وفقنا اليه من ذلك وهو المستعان واعلم انى اختصرت هذا الكتاب
ولخصته وجعلته عاريا من الحشو مجردا من الباطل والشبه واعربت عن الكمية والكيفية والهيولى
واديت الفريضة الواجبة على ذلك بانى لم ادع شبهة تشتبه عليك اما قوله
انه اختصر كتابه المسمى بالمكتسب ولخصه وجعله عاريا من الحشو مجردا من الباطل فسلم له فيما
ذكره والله لم يعتمد فى كتابه هذا شيئا من الباطل ابدا فان للقوم عادة فى وضع اشياء باطلة
فى صورة الحق واشياء حقيقية فى صورة الباطل وجعلوا على كل شيء من ذلك علما يعرفه اهله
من الحكماء فاذا تامل الحكيم ذلك جرد الحق من الباطل وجمعه واخرج قشور الباطل وحذفها اذ لا منفعة
فيها وفى جملة ذلك ضرب المثال فى هذه الصناعة وبيان نام نبهتك على انك تحتاج فى باب العلم
الى تجريد الحق من الباطل وكذلك انت محتاج فى باب العمل الى تخليص جواهر الحجر من قشورها التى
لا ينتفع بها وتجريد الجواهر الباقية لان بها يتم لك المطلوب واما صاحب المكتسب فقد وضعه مجردا
من الحشو ومن الباطل وذكره على الوجه الحق الذى لا مرية فيه فرحمه الله ورضى عنه واثابه الجنة
بمنه ورحمته واما قوله انه مجرد من الباطل والشبه ايضا فسلم له اذا كان المخاطب بها حكيما مثله
لا غيره لان الشبه موجودة فى بعض ابوابه وقد نبهنا عليها فيما سلف من كتابنا هذا ونبنه ايضا
على ما ياتى منه واما قوله واعربت بالعين المهملة عن الكمية والكيفية والهيولى فسلم له من وجه الافصاح
عن هذه الاصول بعبارة لا يعرفها الا حكيم عارف بلغة العرب واما قوله واغربت بالغين
المنقوطة فصحيح ذلك لانه اغرب عن هذه الاصول الثلثة التى هى الكمية والكيفية والهيولى فصيح
وسترها عن الجهال الذين يسالوا عنها باطل لان لكلامه فى ذلك باطنا لا يفهمونه وان ظن الناظر ان
ذلك ظاهر لو ضوح لفظه واما قوله واديت الفريضة الواجبة على فالله انه لصادق فى كل
ما ذكره فانه ادى الفريضة فى ظهور الامر وتقريبه على من له بالحكمة المام وسترا يجب ستره واخفاه
واما قوله وذلك بانى لم ادع شبهة تشتبه عليك فقصد بكلامه هذا من طبا يفهم كلامه وحكيما له
بالحكمة اشتغال كما ذكرنا والنظر الى علو مرتبة هذا الرجل كيف تكلم بلفظة واحدة واشار فيها الى

النفى والاثبات ولا يفرق بينهما سوى نقطة واحدة على حرف واحد وهو قوله واعربت
بالعين المهملة او بالغين منقوطة فلله دره من حكيم استاد ما اوضح طريقه وابين تحقيقه والله
سبحانه المسئول ان يكافيه من جزيل فضله وواسع رحمته انه على ما يشاء قدير
اعلم اننا قد اوضحنا لك الطريق المثلى واقمنا واضح البرهان وآتينا فى شرحنا هذا بما لم ينسج على منواله
احد من متقدمى هذه الصناعة ولا متاخريها وسلكنا فى طريقنا هذا طريق صاحب المكتسب
فى التحقيق واقامة البرهان على الحق وحذف الباطل وازالة الشبه وافصحنا بما لم يفصح هو به
ولا غيره ونبهنا على الاماكن المشكلة ولم نترك ما يجب علينا من النصيحة والبيان شيئا
الا ذكرناه فان ظفرت من كلامنا بمقصودك فاشكر الله الذى اوصلك ما اجهدنا انفسنا
فيه برهة من الدهر وانفقنا فيه نفيسا من العمر والمال واجعل جزاءنا على ما تعبنا
فيه انفسنا من اجلك الترحم علينا والصدقة والبر والاحسان واغاثة الملهوف وبر
المستحق سرا وجهرا لاسيما على من نزل به الزمان ولا تبال الناس الحافا واعز طلبة الحكمة
واعرض عن الجاهلين واظهر نعمة الله عليك وكن من اهل الصيانة لسر الله تعالى
تكتب من الفائزين وتضرع الى الله تعالى فى كل حال واعلم بان الدنيا على زوال والله
المسئول ان يوفقنا لما يرضيه فى الدنيا والاخرة انه على من يشاء قدير والختم بالصلوة
على محمد صلى الله عليه وآله وصحبه اجمعين قد تم السفر الاول من كتاب نهاية
الطلب فى شرح المكتسب فى زراعة الذهب اخر نهار يوم الاحد ثالث عشر من شهر محرم سنة
ثمانين بعد الالف وكان ابتداء كتبنا له يوم الاضحى سنة تسع وسبعين بعد الالف
نسال الله ان يوفقنا لتصحيح مبانيه وتسديد معانيه انه على ما يشاء قدير
وانا فرغت من تسويده فى نهار يوم الثلثاء من شهر ربيع الثانى وهو التاسع عشر منه سنة
ثمانية وستين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها وآله واولاده
الاف من الصلوة والسلام والتحية والحمد لله رب العالمين رب وفق لاتمام الشرح
بحق المصطفى والمرتضى والفاطمة والسبطين آمين يا رب العالمين
قد تم هذا الكتاب المستطاب بيد اقل الخليقة والطلاب ابن على رضا محمد رضا غفر الله لهما
بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم وغاصبيهم ومبغضى فضائلهم ومنكريهم
من الاولين والاخرين الى يوم الدين والدهر الداهرين والسلام على من اتبع الهدى

144

١٠٨٠

١٠٧

٢١

145

BLANK PAGES

Ar. 116



Foliated
JM

Text on Spine follows

UCLA

# END OF REEL

# PLEASE REWIND